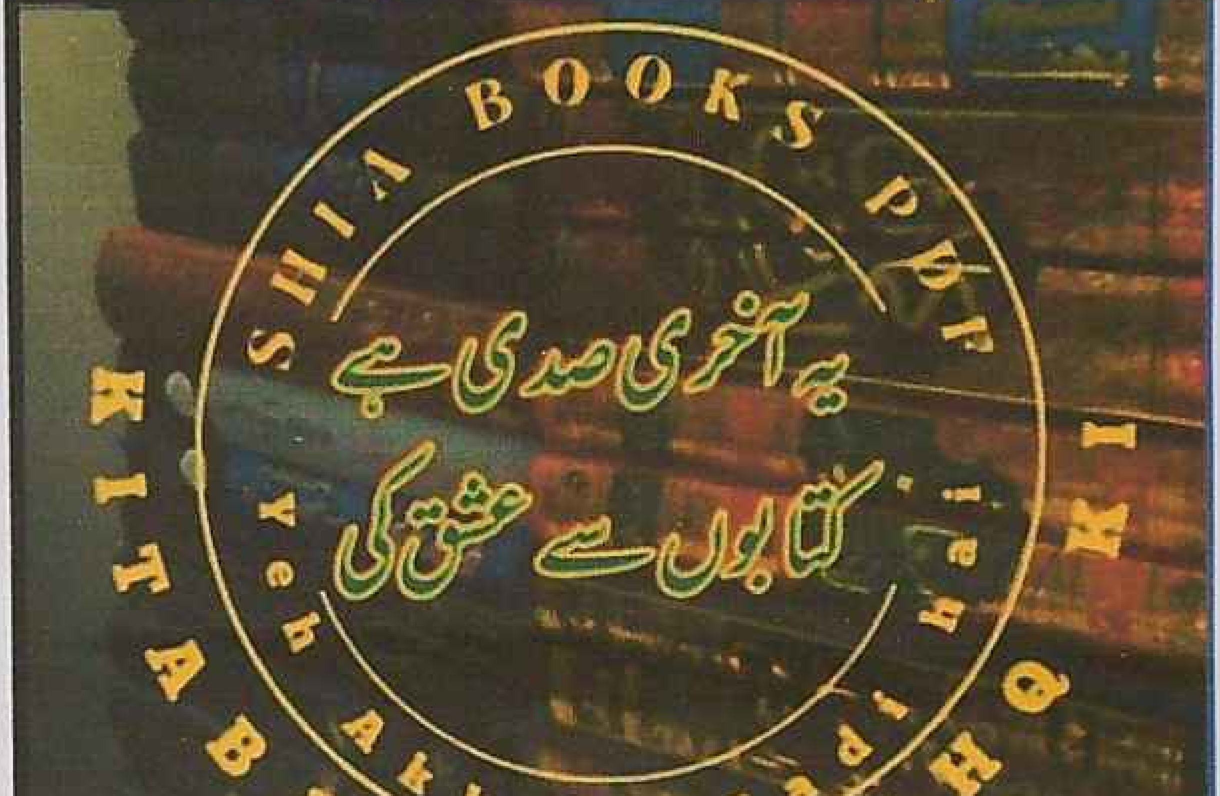
بسم اللہ الرحمن الرحیم

منظر ایلیاء Shia Books PDF



MANZAR AELIYA
9391287881
HYDERABAD INDIA

نگارشات

مکمل اردو ترجمہ

خدا کی تاریخ

یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں وحدانیت کا تاریخی جائزہ

A HISTORY OF GOD

کیرن آرم سٹرانگ

ترجمہ: یاسر جواد

A History of God

By Karen Armstrong

خُدا کی تاریخ

کیرن آرمسٹرانگ

ترجمہ: یاسر جواد

نگارشات

A translation of
A History of God
By *Karen Armstrong*
Translated By: *Syed Yasir Javvad*
Published By: Asif Javed

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage retrieval system, without prior permission of the publisher.

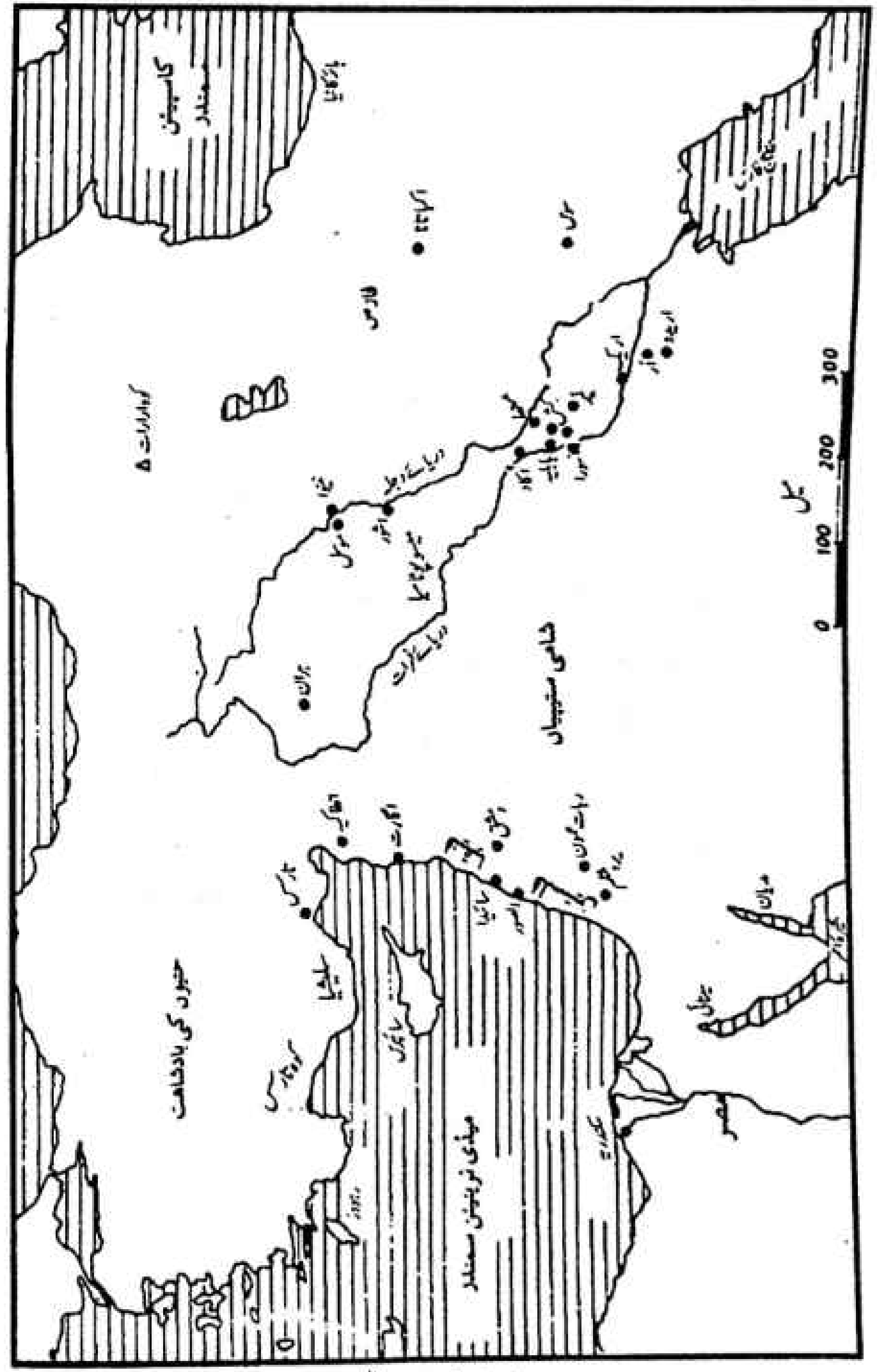
جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب: خدا کی تاریخ
مصنف: کیرن آرمسٹرانگ
ترجمہ: یاسر جواد
ناشر: آصف جاوید(0321-9414442)
برائے نگارشات پبلشرز، میاں چیمبرز، 3-ٹمپل روڈ، لاہور
فون:0092-42-36303438
nigarshat@yahoo.com
Nigarshat Publishers
nigarshatpublishers
مطبع: حاجی منیر پرنٹر، لاہور
سالِ اشاعت: 2022ء
قیمت: -/2000 روپے

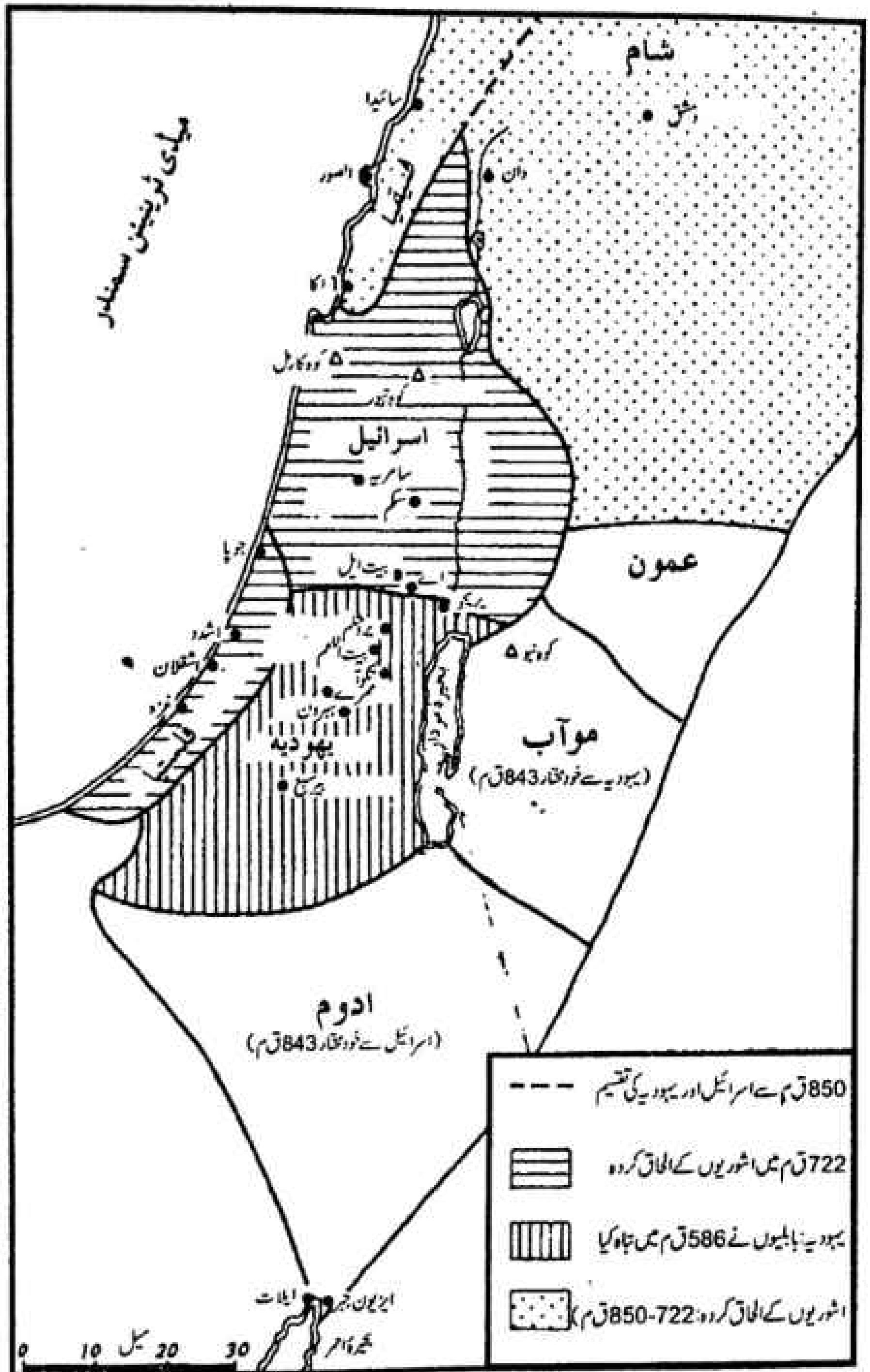
فہرست

"کوئی بھی شخص حضرت محمدﷺ سے زیادہ حقیقت پسند نہیں ہو سکتا تھا جو ایک روحانی جینیئس کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی جینیئس بھی تھے....، مسلمانوں کی بعد میں آنے والی نسلوں نے ایک عادل اور مہذب معاشرہ قائم کرنے کے ذریعے انسانی تاریخ میں منشائے الٰہی کو مجسم کرنے کے لیے فکرمندی جاری رکھی۔"

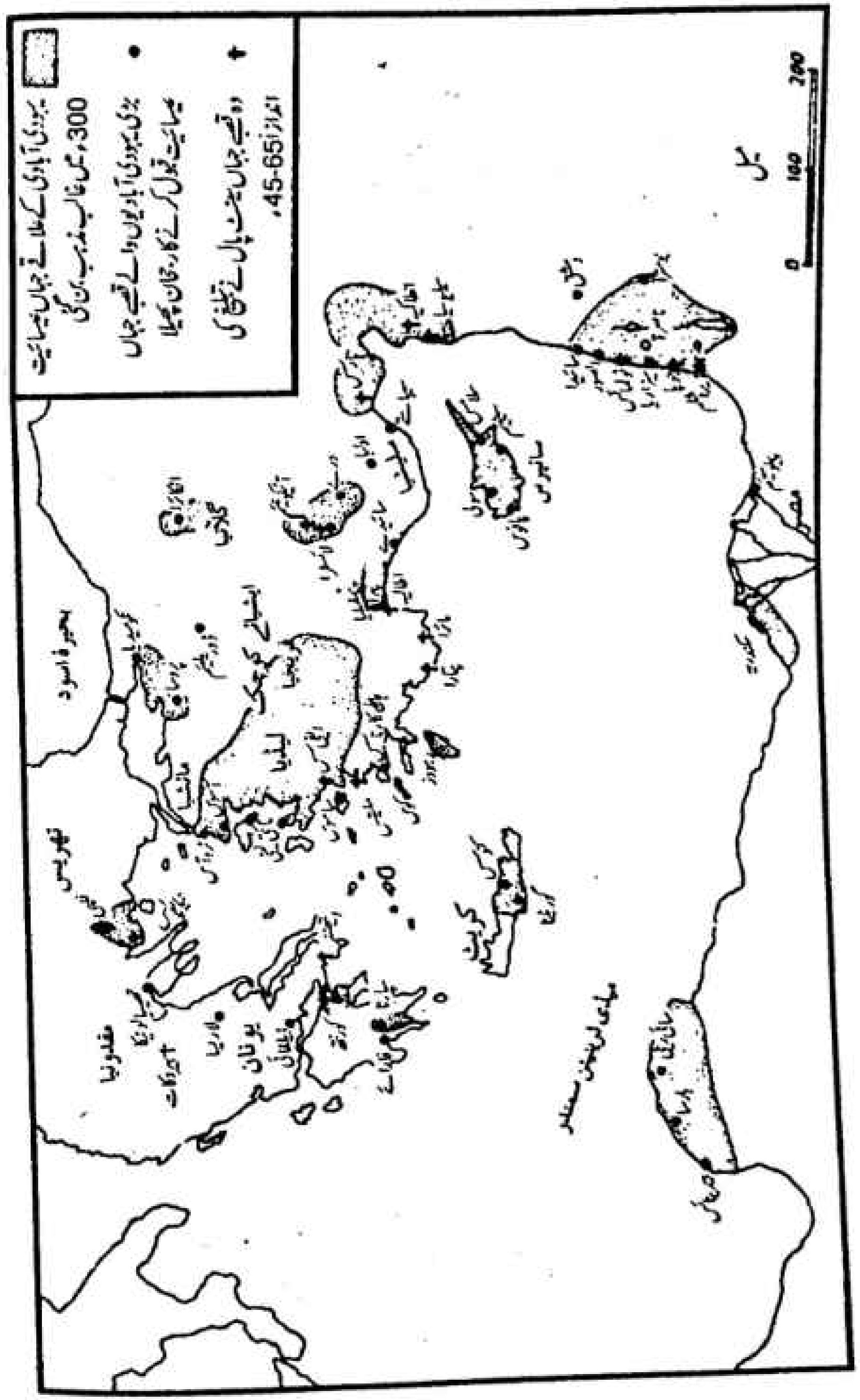
---کیرن آرمسٹرانگ



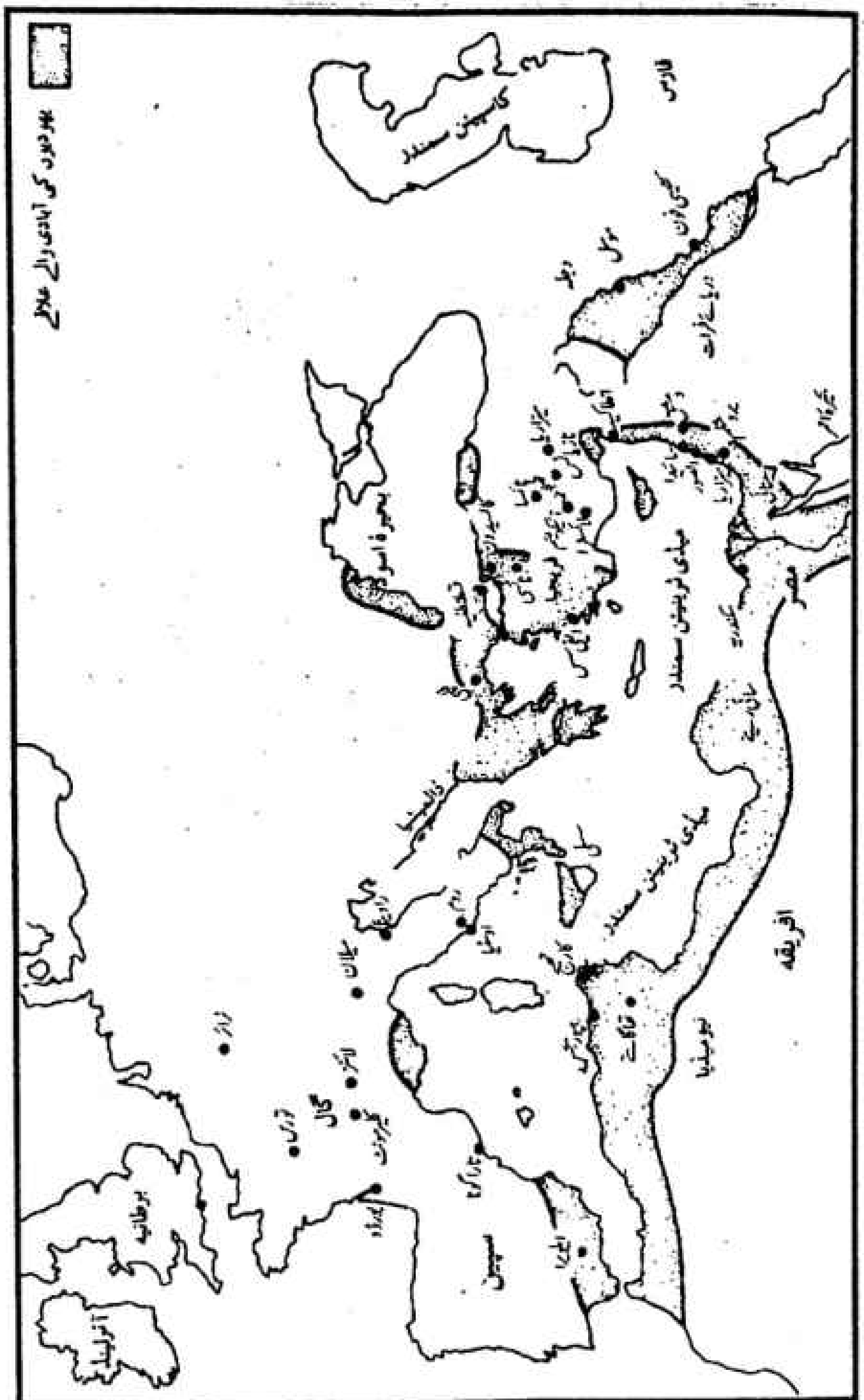
قدیم مشرقِ وسطیٰ



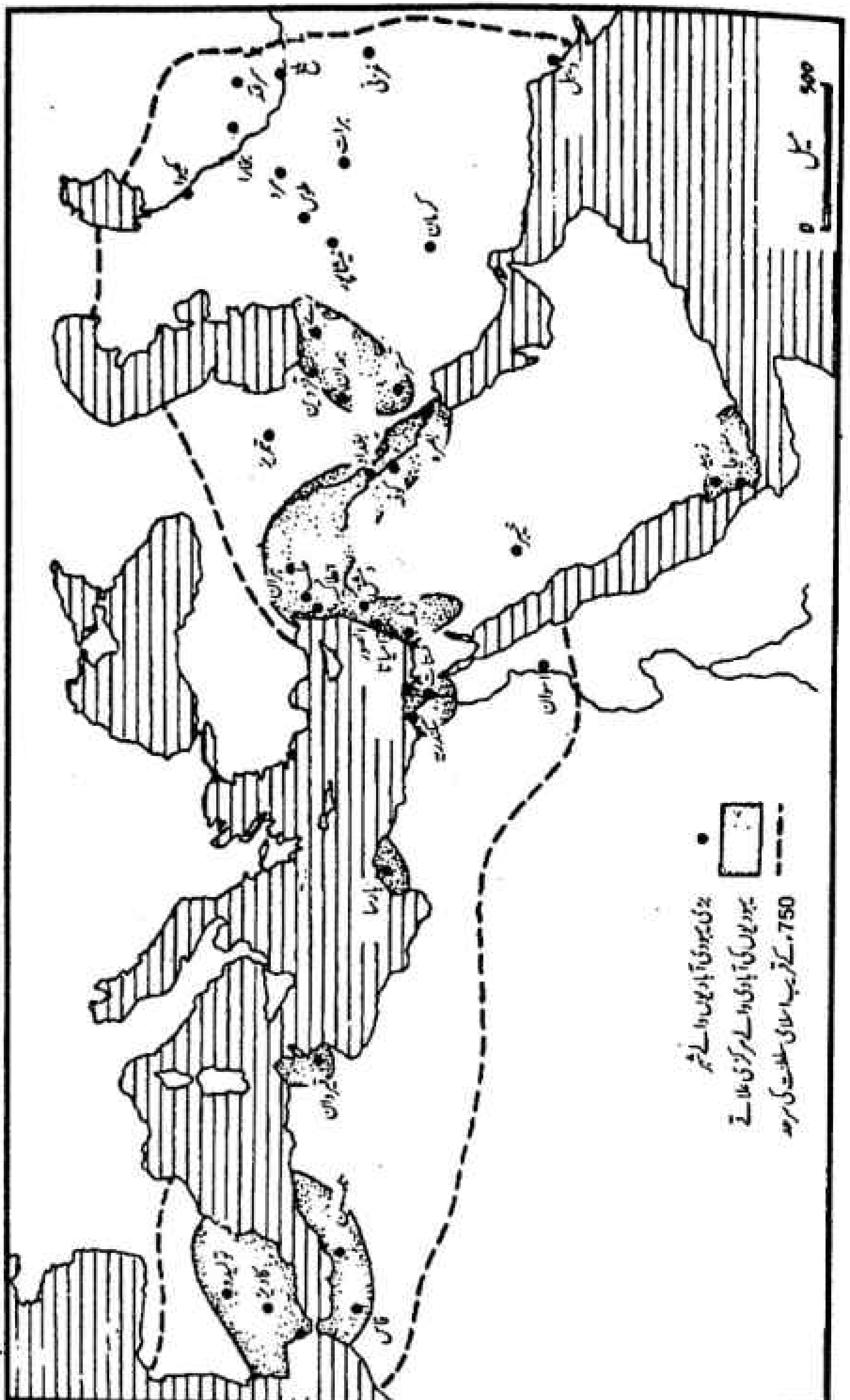
اسرائیل اور یہودیہ کی بادشاہتیں: 722 تا 586 قبل مسیح



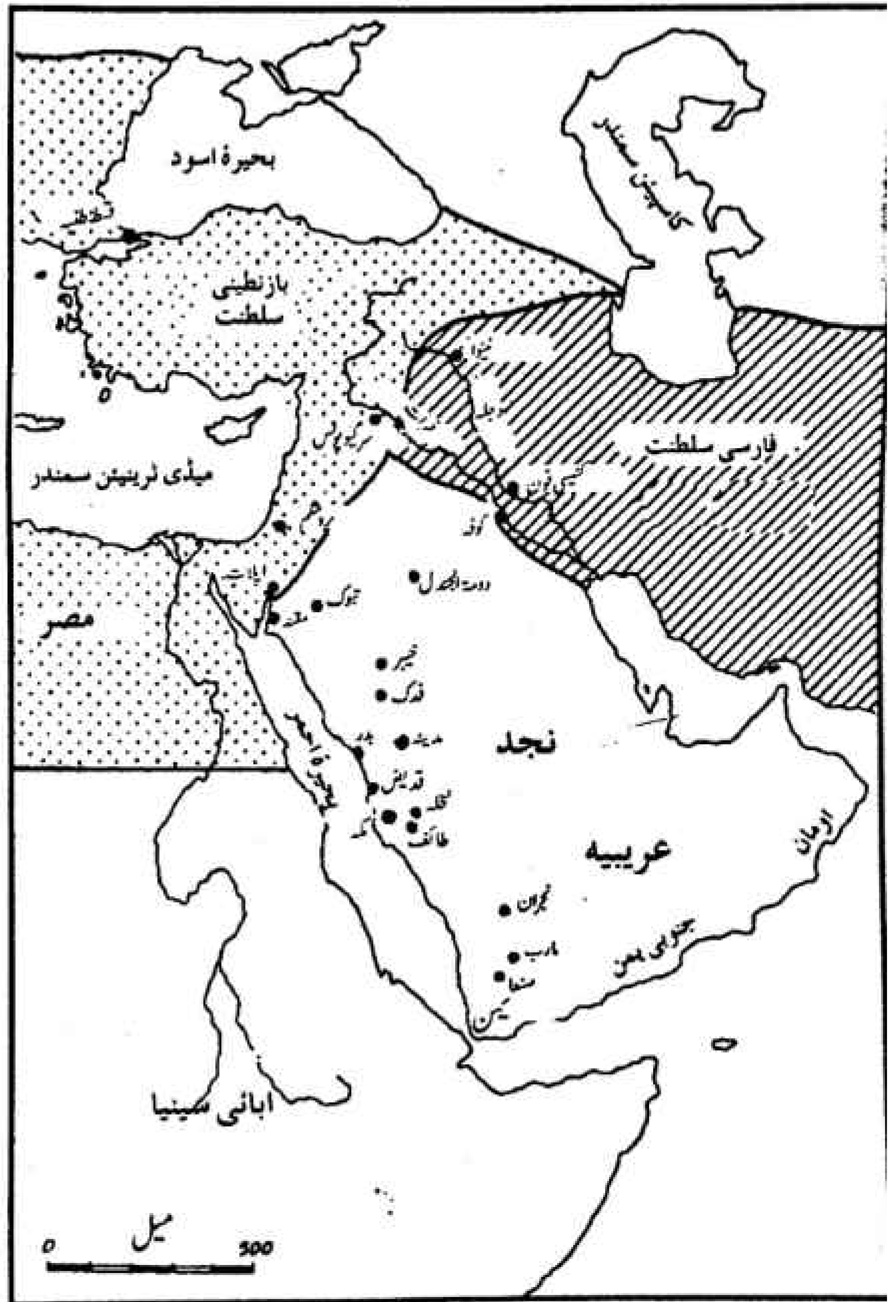
عیسائیت اور یہودیت — 50ء تا 300ء



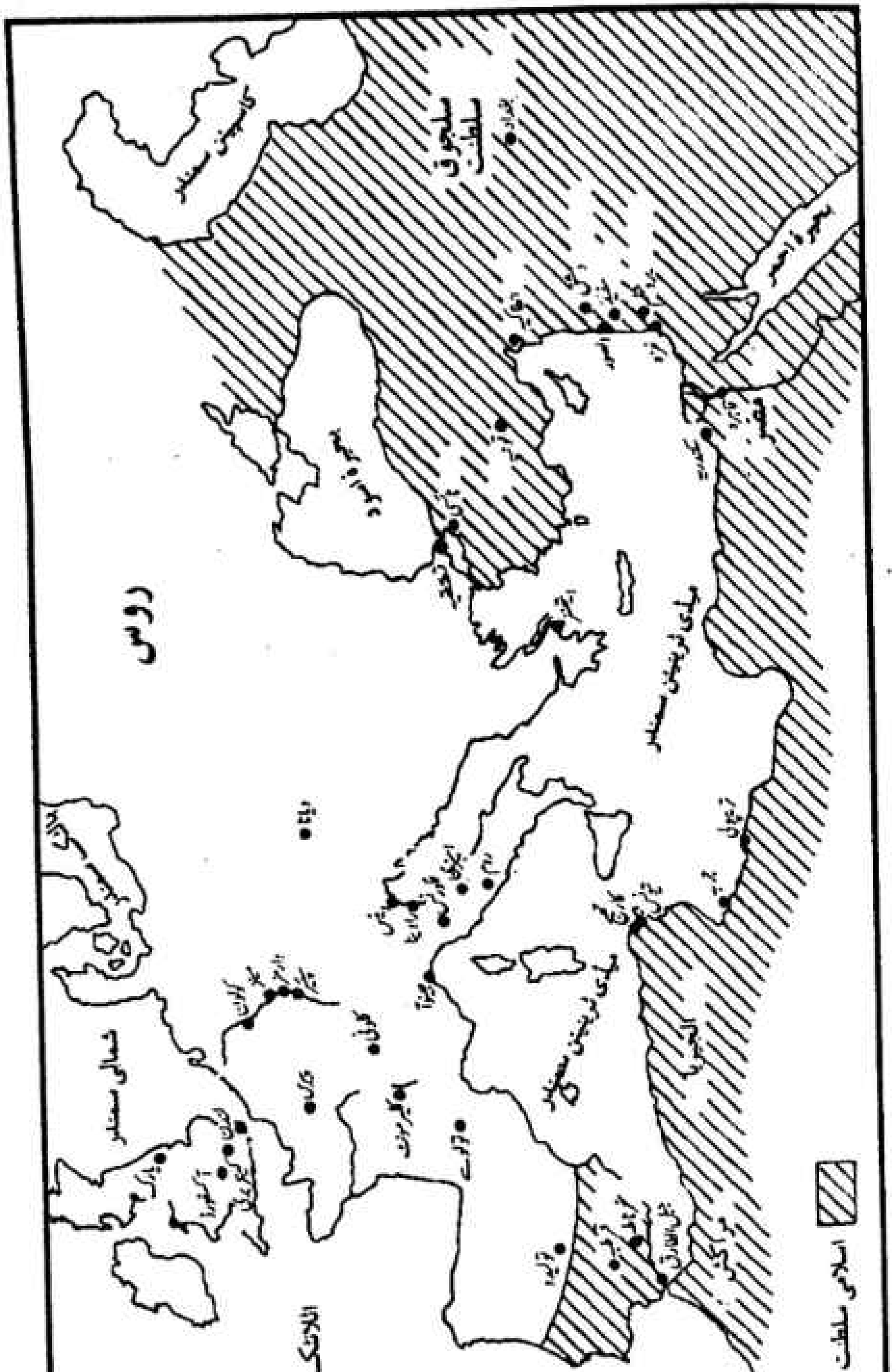
کلیسیا کے فادرز کی دنیا



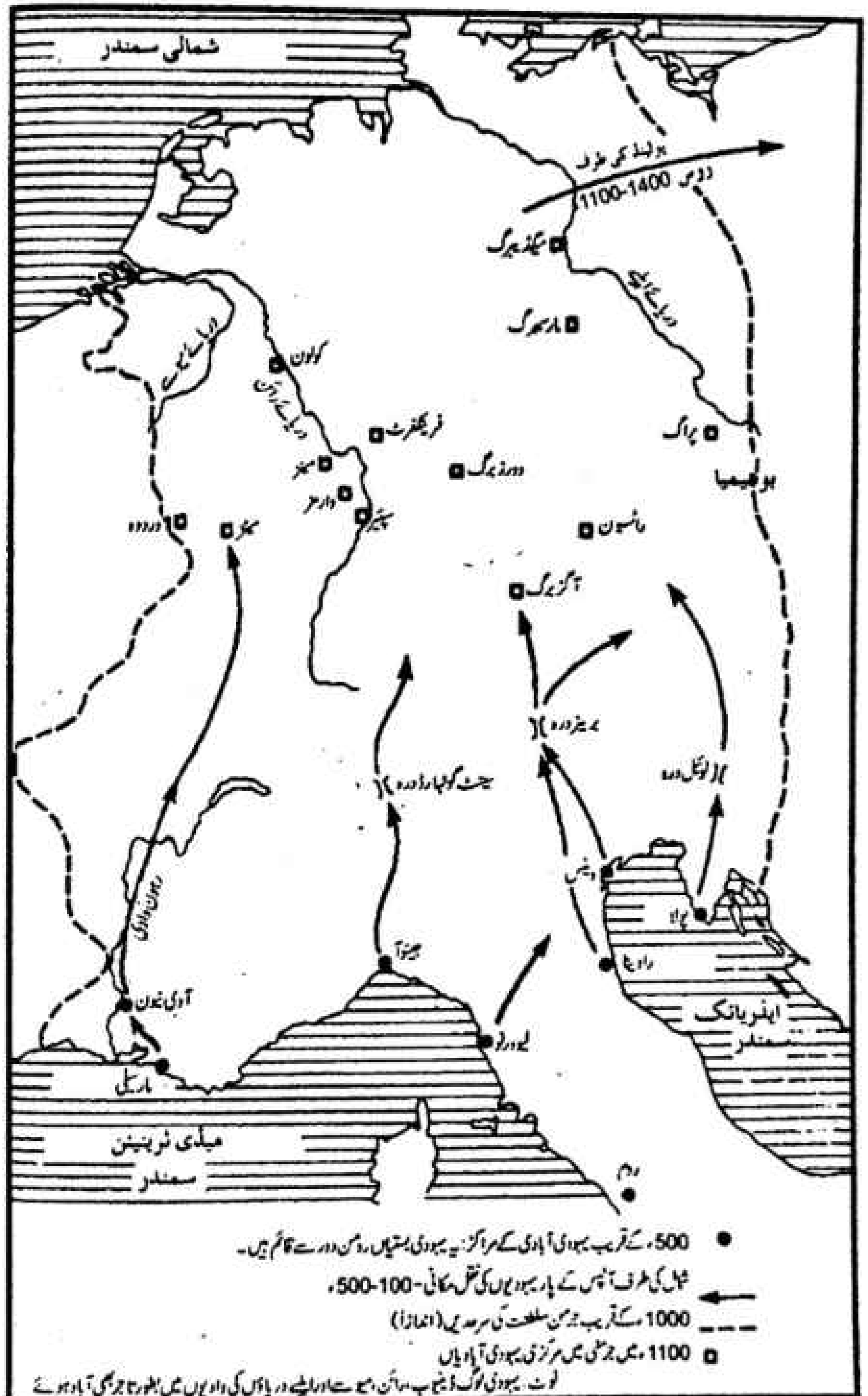
750ء میں اسلامی دنیا کے یہودی



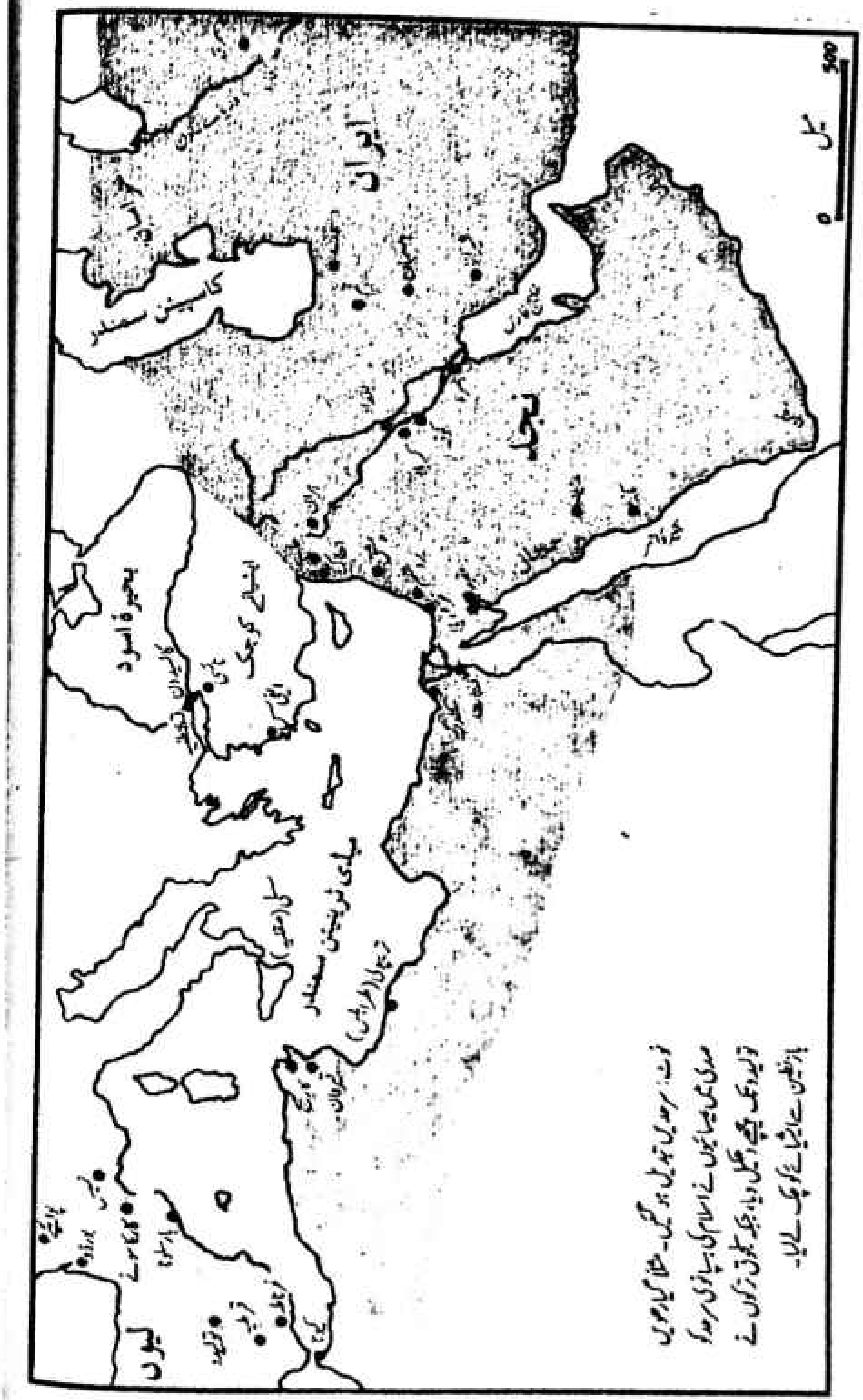
عربیہ اور آس پاس کا علاقہ—پیغمبر اسلام ﷺ کے عہد میں (570ء تا 632ء)



قرونِ وسطیٰ کے دوران نیا عیسائی مغرب



مشرقی فرانس اور جرمنی میں یہودیوں کی آبادکاری (500ء تا 1100ء)



تعارف

مردوں اور عورتوں نے انسانی روپ اختیار کرتے ساتھ ہی اپنی ہستی کی وجوہ کو سمجھنے کی کوشش شروع کر دی اور اس جستجو میں وہ دیوتاؤں کی پرستش کرنے لگے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تصورِ خدا کی تاریخ کا آغاز انسان کے ذہن میں آنے والی اولین سوچوں کے ساتھ ہی ہو گیا۔

دراصل انسان کو سب سے پہلے حیرت متحرک چیزوں کو دیکھ کر ہوئی۔ بڑھتے ہوئے پودے اور جانور، زلزلے سے لرزتے ہوئے پہاڑ، آسمان شب پر محوِ خرام چاند اور دن کو طواف کرتا ہوا سورج۔ ان سب مظاہر نے ان کے اندر کوئی ایسی ہی چیز موجود ہونے پر دلالت کی جو انسان کو اپنے اندر بھی محسوس ہوتی تھی۔ اس حرکت کو روح کا نام دیا گیا۔ بعد میں تہذیبی ترقی کے ساتھ ساتھ اس حرکت کا ماخذ تلاش کرنے کی کوششیں ہوتی رہیں، اور روح الارواح کا تصور وضع ہوا۔

مابعد الطبیعیاتی معاملات میں سب سے زیادہ غور طلب بات یہ ہے کہ ان کا طبعی صورت حال کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ خواب سے لے کر الہام کے تجربات تک تمام صورتوں پر یہ بات لاگو ہوتی ہے۔ ہمارے شعور یا لاشعور میں موجود چیزیں اور احساسات (چاہے ان کا حقیقت سے کوئی تعلق ہو یا نہ ہو) طبعی حالات کا ہی پرتو ہوتے ہیں، مثلاً قدیم دور کے جنّات اور پریوں اور جدید سائنسی عہد میں اُڑن طشتریوں کے حوالے سے پائے جانے والے خیالات۔ چار پانچ سو سال پہلے کے کسی شخص کو اُڑن طشتریوں کا خیال نہ آیا کیونکہ اس وقت تک زمین کے علاوہ دیگر سیاروں پر ذہین حیات کی ممکنات کے حوالے سے تحقیق شروع نہیں ہوئی تھی۔ مختلف

تہذیبوں میں جنت اور دوزخ کا تصور بھی اس خیال کی تائید کرتا ہے۔

تصورِ خدا بھی کافی حد تک سماجی، سیاسی اور تاریخی حالات سے متاثر ہوا۔ زیرِ نظر کتاب کی مصنفہ نے اسی نظریے کو بنیاد بنایا ہے۔ یہاں تین بڑے وحدانیت پرست مذاہب کے پس منظر میں بات کی گئی ہے۔ البتہ وحدانیت پرستی کے آغاز کی تاریخ میں مصر کا کردار بھی بہت اہم ہے۔ ایک خدا (را یا رع) کی پرستش مصریوں نے اس وقت شروع کی جب دیگر تہذیبیں بت پرستی کے عہدِ طفولیت میں ہی تھیں۔ سورج دیوتا کی پرستش، لافانیت پر زور، افلا کی دنیا کی درجہ بندی، حیات بعد از موت کا تصور مصریوں کی ہی دین ہیں۔ ایک قدیم مصری گیت میں توحید کا اظہار دیکھا جا سکتا ہے: "تو ہر آدمی کو اس کی جگہ پر متعین کرتا ہے.... اے ابدیت کے مالک، تیرے منصوبے کتنے پر شکوہ ہیں....، تو میرے دل میں ہے۔" یہ توحید کا اولین واضح اشاروں میں سے ایک ہے۔ زبور، باب 4 سے اس حمد کی واضح مشابہت وحدانیت پرستی میں مصری کردار کے حوالے سے بہت کم شکوک باقی چھوڑتی ہے۔ بریسٹڈ کے بقول خدائے واحد کا یہ تصور تحوت مس سوم کے ہاتھوں دنیائے بحیرۂ روم کی مصر کے تحت یک جہتی کا عکاس تھا۔ ہم اس مثال کو اگر تمام مابعد الطبیعیاتی معاملات پر لاگو کر کے سمجھنے کی کوشش کریں تو کافی کچھ واضح ہو جائے گا۔

کیرن آرمسٹرانگ نے وہ راہیں دریافت کرنے کی کوشش کی ہے جن سے گزر کر تصورِ خدا نے مختلف صورتیں اختیار کیں۔ ساتھ ہی ساتھ وہ وحدانیت پرست مذاہب کے خداؤں کے درمیان حیرت انگیز مشابہتوں کی جانب بھی توجہ دلاتی ہیں۔ مصنفہ کا کہنا ہے کہ تاریخ کے یہودیت، مسیحیت اور اسلام نے شخصی خدا کا تصور تشکیل دیا جس نے اُنھیں انسانی حالت کو رفعت دینے کے قابل بنایا۔ کچھ وحدانیت پرستوں نے مایوسی اور خوف دیکھا جبکہ دیگر نے نور اور ماورائیت کا تجربہ کیا۔ "خدا کی تاریخ" میں اس فرق کی تحقیق کی گئی ہے۔

میں نے اِس کتاب کا ترجمہ پہلی مرتبہ 2001ء میں کیا تھا مگر معروضی حالات کے پیشِ نظر تقریباً 50 فیصد مواد ہی شامل کیا۔ اب اگرچہ معروضی حالات جوں کے توں ہیں مگر اس کتاب اور نیز مصنفہ کیرن آرمسٹرانگ کو بھی پاکستان میں کافی پذیرائی مل چکی ہے۔ لہٰذا میں نے ہر لحاظ سے مکمل کتاب کو دوبارہ سے چھپوانے کا جتن کیا اور ساتھ ساتھ ترجمے میں بہتریاں بھی پیدا کیں، املا کو زیادہ درست بنایا، کچھ تشریحی نوٹس شامل کیے۔ یقیناً یہ کتاب اپنے مزید مداح

پیدا کرتی رہے گی۔

نوٹ: کچھ عرصہ پہلے تک انگلش میں قبل مسیح اور عیسوی سن کے لیے BC (Before Christ) اور AD (anno Domini) کی اصطلاحات استعمال کی جاتی تھیں لیکن اب اس کی جگہ BCE (Before Common Era) اور CE (Common Era) کا رواج پڑ گیا ہے اور مصنفہ نے بھی یہی استعمال کیا۔ تاہم اردو میں ابھی تم قبل مسیح اور عیسوی کا کوئی متبادل نہیں بنایا گیا سو میں یہی استعمال کرنے پر مجبور ہوں۔

یاسر جواد

لاہور، 2022ء

دیباچہ

بچپن میں میرے بہت سے طاقت ور مذہبی اعتقادات تو تھے لیکن خدا پر ایمان بہت کم تھا۔ قضیوں کے ایک مجموعے پر اعتقاد اور اُن پر بھروسا کرنے کی قابلیت یعنی ایمان کے درمیان ایک فرق موجود ہے۔ میں خدا کے وجود پر یقین رکھتی تھی، اور یوخرست میں مسیح کی 'حقیقی موجودگی،' ساکرامنٹس کی تاثیر، ابدی لعنت کے امکان اور برزخ کی معروضی حقیقت پر بھی یقین تھا۔ تاہم میں یہ نہیں کہہ سکتی کہ مطلق حقیقت کے بارے میں ان مذہبی آرا پر میرے یقین نے مجھے ایک اعتماد دیا کہ یہاں زمین پر زندگی اچھی یا مشفق ہے۔ میرے بچپن کا رومن کیتھولک ازم خاصا خوفناک مسلک تھا۔ جیمز جوائس نے "Portrait of the Artist as a Young Man" میں اِس کی درست تصویر کشی کی ہے: میں نے جہنم کی آگ کے بارے میں خطبات سنے۔ درحقیقت خدا کی نسبت جہنم زیادہ زور دار حقیقت لگتی تھی، کیونکہ میں اسے تصور میں لا سکتی تھی، دوسری طرف خدا ایک پرچھائیں جیسا تھا جس کی تشریح شبیہوں کی بجائے عقلی تجریدات میں کی جاتی تھی۔ جب میں تقریباً آٹھ سال کی تھی تو "خدا کیا ہے؟" سوال کے جواب میں مجھے یہ جملہ حفظ کرنا پڑا: "خدا روحِ مطلق ہے، صرف وہی موجود ہے اور تمام عیوب سے پاک اور لامتناہی ہے۔" اس میں حیرت کی بات نہیں کہ میرے لیے یہ بہت کم معنی رکھتا تھا اور میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ آج بھی یہ مجھ میں سرد لہر دوڑا دیتا ہے۔ یہ میرے لیے ہمیشہ ایک بے جان، ظاہر پرست اور گھمنڈی سی تعریف تھی۔ تاہم، جب سے یہ کتاب لکھ رہی ہوں مجھے یہ غیر درست بھی لگنے لگی ہے۔

جب میں بڑی ہوئی تو محسوس ہوا کہ مذہب میں خوف سے بڑھ کر کچھ موجود تھا۔ میں نے اولیا کی سوانحات، مابعد الطبیعیاتی شعرا، ٹی ایس ایلیٹ اور باطنیت پسندوں کی کچھ نسبتاً سادہ تحریروں کا مطالعہ کیا۔ میں کلیسیائی عبادت کی خوب صورتی سے متاثر ہونا شروع ہوا اور اگرچہ خدا دور ہی رہا، لیکن میں نے محسوس کیا کہ اس میں نقب لگانا ممکن تھا اور بصیرت ساری مخلوق حقیقت کو بدل کر رکھ دے گی۔ یہ کام کرنے کی خاطر میں ایک مذہبی سلسلے میں داخل ہوئی اور نوجوان راہبہ (نن) کے طور پر عقیدے کے متعلق کافی کچھ جانا۔ میں نے اعتذار پسندوں، صحیفے، الٰہیات اور کلیسیائی تاریخ کا مطالعہ کیا۔ میں نے خانقاہی زندگی کی تاریخ کا بغور مطالعہ کیا اور اپنے سلسلے کے قواعد پر باریک بینی سے بحث کی جو ہم نے زبانی یاد کر رکھے تھے۔ عجیب بات ہے کہ اِس سب میں خدا کا عمل دخل بہت کم تھا۔ لگتا تھا کہ توجہ ثانوی تفصیلات اور مذہب کے زیادہ ضمنی پہلوؤں پر مرکوز تھی۔ میں نماز میں اپنے ساتھ لڑتی، اپنے ذہن کو خدا کے رُوبرو لانے کی کوشش کرتی لیکن وہ ایک سخت گیر اُستاد ہی رہا جو قواعد سے میرے ہر انحراف پر نظر رکھتا یا غیر حاضری سے ترساتا تھا۔ میں نے اولیا کی والہانہ حالتوں کے بارے میں جتنا زیادہ پڑھا اُتنی ہی زیادہ ناکامی محسوس کی۔ میں اس آگاہی سے ناخوش تھی کہ اپنے تھوڑے بہت مذہبی تجربے کے ساتھ میں نے اپنے تخیل اور احساسات کو کام میں لا کر کسی نہ کسی طرح اپنی صورت گری کی تھی۔ کبھی کبھی عقیدت کا احساس گریگوریئن دعاؤں کی خوب صورتی کا ایک جمالیاتی ردعمل تھا۔ لیکن میرے ساتھ جو کچھ بھی واقع ہوا اس کا منبع میرے اپنے سے باہر نہیں تھا۔ میں نے کبھی بھی پیغمبروں اور صوفیا کے بیان کردہ خدا کی جھلک نہیں دیکھی تھی۔ یسوع مسیح، جن کے متعلق میں خدا سے زیادہ بات کرتی تھی، ایک خالصتاً تاریخی شخصیت لگتے تھے جو قدیم دور کے تانے بانے میں الجھے ہوئے تھے۔ مجھے کلیسیا کے کچھ عقائد کے متعلق بھی سنگین شبہات ہونے لگے۔ کوئی بھی شخص قطعیت کے ساتھ کیسے جان سکتا تھا کہ انسان یسوع خدا کی تجسیم تھے اور اس قسم کے عقیدے کا کیا مطلب تھا؟ کیا عہد نامۂ جدید واقعی تثلیث کے نہایت متضاد عقیدے کی صراحت تا اور تعلیم دیتا تھا یا پھر عقیدے کے بہت سے دیگر اجزا کی طرح یروشلم میں مسیح کی موت کے بعد ماہرینِ الٰہیات نے خود سے بنا لیا تھا؟

انجام کار میں نے بہت دکھ کے ساتھ مذہبی زندگی ترک کر دی اور کم مائیگی و ناکامی کے بوجھ

سے خود کو آزاد کر لیا تو یوں لگا جیسے خدا پر ایمان چپکے سے کہیں سرک گیا۔ درحقیقت اُس نے کبھی بھی میری زندگی پر تجاوز نہیں کیا تھا، اگرچہ میں نے خود کو اِس قابل بنانے کی بھرپور کوشش کی تھی۔ اب جبکہ میں اُس کے بارے میں بہت زیادہ احساسِ جرم یا تذبذب کا شکار نہیں تھی، وہ اِتنی دور چلا گیا کہ حقیقی نہ رہا۔ تاہم، مذہب میں میری دلچسپی جاری رہی اور میں نے مسیحیت کی ابتدائی تاریخ اور مذہبی تجربے کی نوعیت کے بارے میں متعدد ٹیلی وژن پروگرام کیے۔ میں نے مذہب کی تاریخ کے متعلق جتنا زیادہ کچھ جانا، میری ابتدائی بدگمانیاں اُسی قدر جائز لگنے لگیں۔ بچپن میں کسی سوال کے بغیر میرے قبول کردہ عقائد یقیناً انسان کے وضع کردہ تھے جو طویل دور میں متشکل ہوئے۔ لگتا تھا کہ سائنس نے خالق خدا کو فالتو بنا دیا اور بائبلی محققین نے ثابت کیا کہ یسوع نے کبھی بھی الوہی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا تھا۔ مرگی کی مریضہ کے طور پر مجھے بصیرتوں کی جھلکیاں ملیں جو میری معلومات کے مطابق محض نیوراتی نقص تھیں: کیا اولیا کے رویا اور وارفتگیاں بھی محض ذہنی خلل ہوا کرتی تھیں؟ خدا ایک انحراف لگنے لگا، ایک ایسی چیز جس سے انسانی نسل باہر نکل آئی تھی۔

بطور راہبہ گزارے ہوئے سالوں کے باوجود مجھے یقین نہیں تھا کہ میرا تجربۂ خدا غیر معمولی ہے۔ خدا کے متعلق میرے خیالات بچپن میں بنے تھے اور دیگر شعبوں میں میرے بڑھے ہوئے علم کے سنگ نہ چلے۔ میں نے فادر کرسمس کے سادہ لوح بچگانہ خیالات پر نظر ثانی کی، میں کنڈر گارٹن میں انسانی الجھن کی ژولیدگیوں کی زیادہ بالغانہ تفہیم تک پہنچی تھی۔ تاہم، خدا کے متعلق میرے ابتدائی، گڈمڈ خیالات میں ترمیم یا ترقی نہ ہوئی۔ شاید خصوصی مذہبی پس منظر نہ رکھنے والے لوگوں کو بھی لگتا کہ ان کا نظریۂ خدا ابتدائی بچپن کے دنوں میں بنا تھا۔ اُن دنوں کے بعد سے ہم نے بچگانہ باتیں ترک کر دیں اور اپنے ابتدائی برسوں کے خدا کو چھوڑ دیا۔

البتہ مجھے تاریخِ مذہب کے مطالعہ سے پتا چلا کہ نوعِ انسان روحانی ہستیاں ہیں۔ درحقیقت یہ دلیل دینے کی ایک وجہ موجود ہے کہ ہوموسیپیئن ہومو *religosus* بھی ہے۔ مرد و خواتین نے بطور انسان شناخت حاصل کرتے ساتھ ہی دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دی؛ انھوں نے مذاہب اور فن پارے ایک ساتھ تخلیق کرنا شروع کیے۔ اس کا مقصد صرف طاقت ور قوتوں کو خوش کرنا ہی نہیں تھا، بلکہ یہ ابتدائی عقائد اُس تحیر اور سریت کا اظہار بھی کرتے تھے جو اِس خوب

صورت مگر دہشت انگیز دنیا کے انسانی تجربے کا ایک لازمی عنصر معلوم ہوتے ہیں۔ آرٹ کی طرح مذہب بھی زندگی میں معنی اور قدر تلاش کرنے کی ایک کوشش رہا ہے، حالانکہ جسم تکلیف اور دکھ سے عبارت ہے۔ کسی بھی اور انسانی سرگرمی کی طرح مذہب کا بھی غلط استعمال کیا جاسکتا ہے، لیکن لگتا ہے کہ ہم نے یہ کام ہمیشہ کیا ہے۔ اسے مکار بادشاہوں یا کاہنوں نے قدیمی سیکولر فطرت کے ساتھ نتھی نہیں کیا بلکہ یہ انسانیت میں فطری طور پر موجود تھا۔ درحقیقت ہمارا موجودہ سیکولرازم ایک بالکل نیا تجربہ ہے جس کی مثال انسانی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ابھی ہمیں اِسے عملی شکل اختیار کرتے دیکھنا ہے۔ یہ کہنا بھی درست ہے کہ ہماری مغربی لبرل انسانیت پسندی ایسی چیز نہیں جو فطری طور پر ہم تک آئی ہو؛ آرٹ یا شاعری کی تحسین کی طرح اِس کی نشوونما کرنا ضروری ہے۔ انسانیت پسندی بذاتِ خود خدا سے عاری مذہب ہے، اِس کی نشوونما کرنا پڑتی ہے — بلاشبہ سبھی مذاہب خدا پرست (theistic) نہیں ہیں۔ ہمارا اخلاقی سیکولر آئیڈیل ذہن و قلب کے اپنے ضابطے رکھتا ہے اور لوگوں کو انسانی زندگی کے مطلق مفہوم تلاش کرنے کے ذرائع دیتا ہے جو کسی دور میں زیادہ روایتی مذاہب نے مہیا کیے۔

جب میں نے تین باہم منسلک وحدانیت پرست مذاہب یہودیت، مسیحیت اور اسلام میں خدا کے نظریے اور تجربے کی تاریخ کو کھنگالنا شروع کیا تو توقع تھی کہ خدا محض انسانی ضروریات اور خواہشات کی تظلیل ہی ثابت ہو گا۔ میں نے سوچا کہ "وہ" ترقی کے مختلف مراحل پر معاشرے کے خدشات اور تمناؤں کی عکاسی کرے گا۔ میری پیشین گوئیاں قطعی بلاجواز تھیں، لیکن کچھ اخذ کردہ نتائج نے مجھے حیران کر دیا اور سوچا کہ کاش مجھے یہ سب تیس سال پہلے معلوم ہوتا جب میں اپنی مذہبی زندگی کی ابتدا کر رہی تھی۔ اس طرح میں تینوں مذاہب کے ممتاز وحدانیت پرستوں کی جانب سے یہ سننے کی پریشانی سے بچ جاتی کہ مجھے خدا کے ورود کا انتظام کرنے کی بجائے دانستہ طور پر اپنے اندر اُس کا احساس پیدا کرنا چاہیے۔ دیگر ربی، پادری اور صوفی فرض کرنے پر مجھے آڑے ہاتھوں لیتے کہ خدا — ایک مفہوم میں — 'وہاں باہر' موجود حقیقت تھا؛ وہ مجھے خبردار کرتے کہ میں ایک معروضی حقیقت کے طور پر (جسے عام منطقی عمل کے ذریعے دریافت کیا جاسکتا تھا) اس کا تجربہ کرنے کی امید نہ رکھوں۔ وہ مجھے بتاتے کہ ایک اہم مفہوم میں خدا تخلیقی تخیل کی پیداوار تھا، جیسے شاعری اور موسیقی تحریک انگیز لگتی ہے۔ چند

نہایت محترم وحدانیت پرست مجھے اطمینان اور پورے یقین کے ساتھ بتاتے کہ خدا حقیقت میں موجود نہیں تھا — مگر وہ دنیا میں اہم ترین حقیقت تھا۔

یہ کتاب خود خدا (جو زمانے اور تبدیلی سے ماورا ہے) کی ناقابلِ بیان حقیقت کی تاریخ نہیں بلکہ ابرہام سے لے کر موجودہ دور تک اُس کے بارے میں انسانوں کے ادراک کی تاریخ ہے۔ خدا کا انسانی تصور ایک تاریخ رکھتا ہے، کیونکہ یہ لوگوں کے ہر گروپ کے لیے ہمیشہ کچھ مختلف معنی رکھتا ہے جنھوں نے اِسے مختلف ادوار میں استعمال کیا ہے۔ انسانوں کے ایک گروپ کی ایک پشت میں تشکیل پانے والا تصورِ خدا کسی اور پشت کے لوگوں کے لیے بے معنی ہو سکتا ہے۔ درحقیقت، "میں خدا پر ایمان رکھتا ہوں" بیان کا کوئی معروضی مفہوم نہیں ہے، بلکہ کسی بھی اور بیان کی طرح اِس کا مطلب صرف تناظر میں ہی ہوتا ہے، اور کوئی مخصوص کمیونٹی ہی اس کا اعلان کرتی ہے۔ نتیجتاً لفظ "خدا" میں کوئی ایک غیر متغیر تصور شامل نہیں ہے بلکہ یہ لفظ مفاہیم کی ایک پوری دھنک لیے ہوئے ہے جن میں سے کچھ ایک متضاد یا دوسروں کو خارج کرنے والے ہیں۔ اگر خدا کا تصور اس لچک داری کا حامل نہ ہوتا تو عظیم انسانی تصورات میں سے ایک بننے کے لیے قائم نہ رہ پاتا۔ جب ایک تصورِ خدا بے معنی یا غیر متعلقہ ہو گا تو اِسے خاموشی سے ترک کر کے ایک نئی الٰہیات کے کے ساتھ تبدیل کر دیا گیا۔ کوئی بنیاد پرست اس سے انکار کرے گا، کیونکہ بنیاد پرستی تاریخ مخالف ہے: یہ یقین رکھتی ہے کہ ابرہام، موسیٰ اور بعد کے پیغمبر سبھی نے اپنے خدا کا تجربہ بالکل اُسی طرح کیا جیسے لوگ آج کرتے ہیں۔ تاہم، اگر ہم اپنے تینوں مذاہب پر نظر ڈالیں تو عیاں ہو جاتا ہے کہ 'خدا' کا کوئی معروضی نقطۂ نظر موجود نہیں ہے: ہر ایک پشت کو ایک تصورِ خدا تخلیق کرنا پڑا جو اُن کے لیے کارآمد ہو۔ یہی بات ملحدیت پر بھی صادق آتی ہے۔ "میں خدا پر ایمان نہیں رکھتا" کا بیان ہمیشہ تاریخ کے ہر دور میں تھوڑا مختلف رہا ہے۔ جن لوگوں کو "ملحد" قرار دیا گیا اُنھوں نے ہمیشہ اللہ کے ایک مخصوص تصور سے انکار کیا۔ کیا 'خدا' وہ ہے جسے ماننے سے آج ملحد انکار کرتے ہیں، کیا وہ پیغمبروں کا، فلسفیوں کا، صوفیا کا یا اٹھارھویں صدی کے وحدت الوجودیوں کا خدا ہے؟ ان سب معبودوں کو یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں نے تاریخ کے مختلف ادوار میں بائبل اور قرآن کے خدا کے طور پر تکریم دی ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ وہ ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ ملحدیت اکثر ایک عبوری مرحلہ رہی ہے:

چنانچہ بت پرست ہم عصروں نے یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں کو 'لادین' قرار دیا کیونکہ اُنھوں نے اُلوہیت اور ماورائیت کا ایک انقلابی نظریہ اختیار کیا تھا۔ کیا اِسی طرح جدید ملحدیت بھی خدا کا استرداد ہے جو ہمارے عہد کے مسائل حل کرنے کے لیے موزوں نہیں؟

دوسری دنیا سے متعلق ہونے کے باوجود مذہب نہایت نتائجیت پسند (pragmatic) ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ خدا کے کسی مخصوص تصور کا منطقی یا سائنسی طور پر مستحکم ہونے کی نسبت کارآمد ہونا کہیں زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ جونہی یہ غیر موثر ہوا تو کبھی کبھی ایک بالکل ہی مختلف صورت اختیار کرلی۔ ہمارے اپنے دور سے قبل بیشتر وحدانیت پرستوں کو اِس سے پریشانی نہ ہوئی کیونکہ اُن کا ذہن بالکل واضح تھا کہ خدا کے متعلق اُن کے خیالات واجب التحریم نہیں تھے بلکہ عبوری ہوسکتے تھے۔ وہ انسان کے وضع کردہ تھے—ہوسکتا تھا کہ وہ اور کچھ بھی نہ ہوں—اور ناقابلِ بیان حقیقت سے قطعاً الگ تھے۔ کچھ نے اِس بنیادی امتیاز پر زور دینے کے گستاخانہ طریقے اختیار کیے۔ قرونِ وسطیٰ کے ایک صوفی نے تو اِس حد تک کہہ دیا کہ غلطی سے 'خدا' کہلانے والی اِس مطلق حقیقت کا تو بائبل میں ذکر ہی نہیں آیا۔ ساری تاریخ میں مرد و خواتین نے روح کی ایک جہت کا تجربہ کیا ہے جو عام دنیا سے ماورا لگتی ہے۔ درحقیقت انسانی ذہن اِس روش سے نہایت ماورا تصورات کی دلکش خصوصیت رکھتا ہے۔ تاہم، ہم اِس کی تفسیر چاہے کسی بھی طرح کریں، لیکن ماورائیت کا یہ انسانی تجربہ زندگی کی حقیقت رہا ہے۔ ہر کوئی شخص اِسے اُلوہی نہیں کہے گا: جیسا کہ ہم غور کریں گے، بودھیوں نے اِس بات سے انکار کیا کہ اُن کے تصورات اور بصیرتیں ایک مافوق الفطرت ماخذ رکھتی ہیں؛ وہ اُنھیں انسانیت کے لیے فطری سمجھتے ہیں۔ البتہ تمام بڑے مذاہب اتفاق کریں گے کہ اِس ماورائیت کو عام زبان میں بیان کرنا ناممکن ہے۔ وحدانیت پرستوں نے اِس ماورائیت کو 'خدا' کہا لیکن اُنھوں نے اِسے اہم شرائط کے ساتھ منتھی کردیا۔ مثلاً یہودیوں کو خدا کا پاک نام بولنے کی اجازت نہیں اور مسلمان کوشش کرتے ہیں کہ خدا کی تصویر کشی نہ کی جائے۔ یہ اندازِ فکر اِس بات کی یاددہانی ہے کہ جس حقیقت کو ہم 'خدا' کہتے ہیں وہ تمام انسانی اظہار سے بالاتر ہے۔

یہ عام معنوں میں ایک تاریخ نہیں ہوگی، کیونکہ تصورِ خدا ایک نقطے سے خطِ مستقیم میں ارتقا پاکر کسی حتمی تصور تک نہیں پہنچا۔ سائنسی نظریات اِسی طرح کام کرتے ہیں لیکن آرٹ اور

مذہب کے تصورات کا معاملہ ایسا نہیں۔ جس طرح محبت کی شاعری میں موضوعات کی مخصوص سی تعداد ہی ہے، اُسی طرح لوگ بھی خدا کے متعلق ایک سی باتیں بار بار کہتے رہے۔ درحقیقت ہم یہودی، مسیحی اور مسلم تصوراتِ الٰہ میں ایک واضح مشابہت پائیں گے۔ اگرچہ یہودی اور مسلمان دونوں ہی تثلیث اور تجسیم کے مسیحی عقائد کو تقریباً گستاخانہ پاتے ہیں، لیکن اُنھوں نے اِن متنازع الٰہیات کے اپنے اپنے ورژن وضع کیے۔ تاہم، اِن ہمہ گیر موضوعات کا ہر اظہار تھوڑا سا مختلف ہے اور 'خدا' کے اپنے تصور کو بیان کرنے کی کوشش میں انسانی تخیل کی جدت طرازی اور اختراع پسندی دکھاتا ہے۔

اس مہیب موضوع کی وجہ سے میں نے دانستہ طور پر خود کو یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں کے معبودِ واحد خدا تک محدود رکھا ہے، البتہ کہیں کہیں پاگان، ہندو اور بودھی تصوراتِ مطلق حقیقت پر بھی بات کی تا کہ وحدانیت پرست نقطۂ نظر کو واضح کیا جائے۔ لگتا ہے کہ تصورِ خدا بالکل الگ الگ ترقی پانے والے مذاہب میں تصورات سے بالکل آزاد طور پر وضع ہوا۔ ہم خدا کی حقیقت کے متعلق خواہ کوئی بھی نتائج اخذ کریں، لیکن اِس تصور کی تاریخ ہمیں انسانی ذہن اور ہماری اُمنگ کی نوعیت کے متعلق کچھ اہم بات بتائے گی اور زیادہ تر مغربی معاشرے کے سیکولر رجحان کے باوجود تصورِ خدا آج بھی کروڑوں لوگوں کی زندگیوں پر اثرانداز ہوتا ہے۔ حالیہ سروےز سے ظاہر ہوا ہے کہ 99 فیصد امریکی کہتے ہیں کہ وہ خدا پر ایمان رکھتے ہیں: سوال یہ ہے کہ وہ کونسے والے 'خدا' سے وابستہ ہیں؟

الٰہیات اکثر مجرد اور بے کیف لگتی ہے لیکن خدا کی تاریخ بہت جوش و ولولہ انگیز رہی۔ مطلق کے چند دیگر تصورات کے برعکس یہ بالاصل کرب انگیز جدوجہد اور تناؤ سے عبارت تھی۔ اسرائیل کے پیغمبروں نے اپنے خدا کا تجربہ جسمانی تکلیف کے طور پر کیا جس نے اُن کے ہر عضو کو نچوڑ ڈالا اور غصے و شادمانی سے بھر دیا۔ جس حقیقت کو اُنھوں نے خدا کہا اُس کا تجربہ اکثر وحدانیت پرستوں نے ایک وفورِ جذبات کی حالت میں کیا: ہم پہاڑ کی چوٹی، تاریکی، بیابان، تصلیب اور دہشت کے متعلق پڑھتے ہیں۔ خدا کا مغربی تجربہ غالباً خصوصی طور پر صدمہ انگیز ہے۔ اِس خلقی تناؤ کی وجہ کیا تھی؟ دیگر وحدانیت پرستوں نے نور اور تجلیوں کا ذکر کیا۔ اُنھوں نے اپنی تجربہ کردہ حقیقت کی پیچیدگی بیان کرنے کی خاطر ہر بےباک ترین تمثیل استعمال کی جو

راسخ العقیدہ الٰہیات سے کہیں دور تک نکل گئی۔ حال ہی میں اسطوریات پر دوبارہ سے توجہ دی جانے لگی ہے جو مذہبی صداقت کے ایک زیادہ تخیلاتی اظہار کی خواہش کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ امریکی دانشور جوزف کیمپبیل کے کام کو بہت زیادہ مقبولیت ملی ہے: اُس نے نوعِ انسان کی ہمیشہ سے چلی آرہی اسطوریات کو کھوجا، قدیم اساطیر کو روایتی معاشروں میں آج بھی رائج اساطیر سے منسلک کیا۔ اُس کے خیال میں تین خدائی مذاہب اساطیر اور شاعرانہ علامتیت سے عاری ہیں۔ البتہ وحدانیت پرستوں نے بالاصل اپنے پاگان پڑوسیوں کی اساطیر کو مسترد تو کر دیا، مگر وہ بعد میں آہستہ آہستہ دوبارہ ان کے عقیدے میں سرایت پذیر ہو گئیں۔ مثلاً صوفیا کے خیال میں خدا نے ایک عورت کو مجسم کیا۔ دیگر نے خدا کی جنسیت کے متعلق احترام کا رویہ اپنایا اور معبود میں ایک نسوانی عنصر متعارف کروا دیا۔

اِس طرح میں ایک مشکل نقطے پر پہنچتی ہوں۔ چونکہ اِس خدا کی ابتدا بالتخصیص طور پر مرد دیوتا کی حیثیت میں ہوئی، لہٰذا وحدانیت پسندوں نے اُس کے لیے صیغۂ مذکر ہی استعمال کیا۔ حالیہ برسوں میں نسوانیت پسندوں نے اس پر بجا اعتراض اُٹھایا ہے۔ چونکہ میں خدا کے لیے صیغۂ مذکر استعمال کرنے والے لوگوں کے خیالات اور بصیرتیں ہی پیش کروں گی، لہٰذا میں نے بھی روایتی انداز ہی اپنایا ہے۔ پھر بھی یہ امر شاید قابلِ ذکر ہو کہ خدا کے متعلق گفتگو کا روایتی مذکر صیغہ خصوصاً انگلش میں مسائل انگیز ہے۔ البتہ عبرانی، عربی اور فرانسیسی میں نحوی صنف (grammatical gender) الٰہیاتی ڈِسکورس کو ایک قسم کا صنفی امدادی تُر اور جدلیات عطا کرتی ہے جو انگلش کے نقص کا ازالہ کر دیتا ہے۔ لہٰذا عربی میں اللہ (*al-Lah*) نحوی اعتبار سے مذکر ہے، لیکن معبود خدا کے ناقابلِ پڑتال جوہر کے لیے لفظ 'الذات' مؤنث ہے۔

خدا کے متعلق تمام گفتگو ناممکن مشکلات کے تحت ہکلاہٹ کا شکار ہو جاتی ہے۔ تاہم، سب وحدانیت پرستوں نے ماورائی حقیقت کو بیان کرنے میں زبان کی استعداد سے انکار کرتے ہوئے بھی اِسے بہت مثبت طور پر لیا۔ یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں کا خدا ایسا خدا ہے جو ایک مفہوم میں کلام کرتا ہے۔ اس کا قول تینوں مذاہب میں کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ خدا کے قول نے ہماری ثقافت کی تاریخ کو متشکل کیا ہے۔ ہمیں فیصلہ کرنا ہے کہ کیا لفظ 'خدا' آج ہمارے لیے کوئی معنی رکھتا ہے یا نہیں۔

باب 1

ابتدائی لوگوں کا خدا

بہت آغاز میں بنی نوع انسان نے ایک خدا تخلیق کیا جو تمام چیزوں کی علتِ اول اور زمینوں اور آسمانوں کا حاکم تھا۔ اس کا کوئی معبد، بت اور مقدس رسوم وغیرہ نہ تھیں۔ آہستہ آہستہ وہ انسانی شعور سے محو ہوتا گیا۔ وہ انسانوں سے اس قدر دور چلا گیا کہ انھوں نے فیصلہ کیا کہ اب وہ کسی کام کا نہیں رہا تھا۔ انجام کار اسے بالکل غائب کہا جانے لگا۔

یہ تو محض ایک نظریہ ہے جسے فادر ولہلم شمٹ نے "تصورِ خدا کا ماخذ" کے ذریعے مقبول بنایا۔ اس نے کہا کہ کثیر التعداد بتوں کی پرستش شروع ہونے سے پہلے بھی انسان ایک ہی خدا کی عبادت کیا کرتے تھے۔ وہ خدا دنیا کا خالق اور انسانی امور کا نگران تھا۔ اس قسم کے آسمانی خدا کا تصور اب بھی بہت سے دیسی افریقی قبائل کے مذہب میں پایا جاتا ہے۔ وہ عبادت میں اس سے التجا کرتے، اسے اپنا نگران اور غلط باتوں پر سزا دینے والا مانتے ہیں۔ پھر بھی انوکھے انداز میں وہ ان کی روزمرہ زندگیوں سے غائب ہے: اس کا کوئی خصوصی مسلک نہیں اور نہ ہی اس کی کبھی کوئی شبیہ بنائی گئی۔ قبائلی کہتے ہیں کہ وہ ناقابلِ بیان ہے اور انسانوں کی دنیا سے آلودہ نہیں ہو سکتا۔ کچھ لوگوں کی رائے میں وہ "جا چکا" ہے۔ ماہرین بشریات کے خیال میں یہ خدا اس قدر

دور اور ارفع ہو گیا ہے کہ اس کی جگہ کم تر روحوں اور زیادہ قابلِ رسائی دیوتاؤں نے لے لی۔ شمٹ کی تھیوری کے مطابق بھی قدیم دور میں خدائے تعالیٰ کی جگہ بت خانے کے زیادہ پرکشش دیوتاؤں نے لی۔ ابتدا میں صرف ایک خدا تھا۔ اگر ایسا تھا تو پھر وحدانیت انسانوں کے وضع کردہ اولین تصورات میں سے ایک تھی جس کے ذریعے انھوں نے زندگی کی سریت اور المناکی کی وضاحت کی۔ یہ چند ایسے مسائل کی نشاندہی بھی کرتا ہے جو اس قسم کے معبود کو پیش آسکتے تھے۔

یہاں بھی دوسری صورت کو ثابت کرنا ناممکن ہے۔ مذہب کی ابتدا کے متعلق بہت سی تھیوریز موجود رہی ہیں۔ تاہم، لگتا ہے کہ دیوتاؤں کی تخلیق ایک ایسا کام ہے جو انسان ہمیشہ کرتے رہے۔ ان کے لیے جب کوئی ایک مذہبی تصور کارآمد نہ رہا تو انھوں نے اسے پھینک کر نیا اپنا لیا۔ یہ تصورات (جیسے آسمان خدا) کسی دھوم دھڑکے کے بغیر خاموشی سے غائب ہو گئے۔ ہمارے اپنے دور میں بھی بہت سے لوگ کہیں گے کہ یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں نے صدیوں تک جس خدا کی پرستش کی، وہ بھی 'آسمانی خدا' جتنا دور ہو گیا۔ کچھ نے تو اس کی معدومیت کا بھی دعویٰ کیا۔ یقیناً وہ زیادہ سے زیادہ لوگوں (بالخصوص مغربی یورپ میں) کی زندگیوں سے غائب ہوتا ہوا لگتا ہے۔ وہ اپنے شعور میں خدا کے بنائے ہوئے ایک سوراخ کی بات کرتے ہیں جہاں وہ رہا کرتا تھا، کیونکہ مخصوص حوالوں سے غیر متعلقہ لگنے کے باوجود اس نے ہماری تاریخ میں ایک نہایت اہم کردار ادا کیا ہے اور ساری تاریخ کے عظیم ترین انسانی تصورات میں سے ایک رہا ہے۔ اگر واقعی غائب ہونے کا یہ عمل واقع ہوا ہے تو اپنے زیاں کو سمجھنے کے لیے ہمیں یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ جب لوگوں نے اس خدا کی پرستش شروع کی تو وہ کیا کر رہے تھے، اس کا کیا مفہوم تھا اور اسے کیسے تصور میں لایا گیا۔ یہ کام کرنے کی خاطر ہمیں مشرقِ وسطیٰ کی قدیم دنیا میں واپس جانے کی ضرورت ہے جہاں کوئی 14,000 سال قبل ہمارے خدا کا تصور آہستہ آہستہ ابھرا۔

آج مذہب کے غیر متعلقہ نظر آنے کی وجوہ میں سے ایک یہ ہے کہ ہم میں سے بہت سے لوگوں کو ایک غیر مرئی ہستی کے حصار میں ہونے کا احساس نہیں رہا۔ ہماری سائنسی ثقافت ہمیں اپنے سامنے موجود طبعی اور مادی دنیا پر توجہ مرکوز کرنے کی تعلیم دیتی ہے۔ دنیا کو دیکھنے کے اِس طریقۂ کار نے زبردست نتائج مرتب کیے۔ تاہم، اس کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ ہم نے "روحانی" یا

"مقدس" کا احساس کاٹ کر پھینک دیا جو زیادہ روایتی معاشروں میں ہر سطح پر لوگوں کی زندگیوں پر چھایا ہوا ہے اور جو کبھی دنیا کے ہمارے انسانی تجربے کا لازمی جزو ہوا کرتا تھا۔ South Sea جزائر میں وہ پراسرار قوت کو مانا (*mana*) کہتے ہیں؛ دیگر نے اسے ایک حضوری یا روح کے طور پر تجربہ کیا؛ کبھی کبھی اسے تابکاری یا برق جیسی ایک صورت میں غیر شخصی قوت کے طور پر محسوس کیا گیا۔ یقین کیا جاتا تھا کہ یہ قبائلی سردار، پودوں، پتھروں یا جانوروں میں مقیم ہے۔ لاطینیوں نے مقدس کُنجوں میں روحوں (*numina*) کا تجربہ کیا؛ عربوں نے محسوس کیا کہ زمین پر جنّات کا بسیرا ہے۔ فطری بات ہے کہ لوگ حقیقت کے ساتھ منسلک رہنا اور اسے اپنے لیے کارآمد بنانا چاہتے تھے، لیکن وہ محض اس کی ستائش کے خواہش مند بھی تھے۔ جب انھوں نے غیر مرئی قوتوں کو شخصی روپ دیا اور انھیں ہوا، سورج، سمندر اور ستاروں سے منسلک مگر انسانی اوصاف کے حامل دیوتا بنایا تو وہ غیر مرئی ہستیوں اور ارد گرد کی دنیا کے ساتھ اپنے لگاؤ کا احساس ظاہر کر رہے تھے۔

مذہب کے جرمن مؤرخ رڈولف اوٹو (جس نے 1917ء میں اپنی اہم کتاب "The Idea of the Holy" شائع کی) یقین رکھتا تھا کہ روحوں سے یہ پراسرار وابستگی مذہب میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ دنیا کے ماخذ کی وضاحت یا اخلاقی رویے کے لیے بنیاد تلاش کرنے کی کسی بھی کوشش سے پہلے تھی۔ انسانوں نے اس پراسرار قوت کو کئی مختلف طریقوں سے محسوس کیا۔ کبھی کبھی اس نے وحشیانہ، باخوسی (*bacchanalian*) جوش اور کبھی عمیق طمانیت کو تحریک دلائی؛ کبھی لوگوں کو ہیبت زدہ کیا تو کبھی زندگی کے ہر پہلو میں ایک پراسرار خلقی قوت کی موجودگی میں انکساری اور رعب و دبدبہ طاری کر دیا۔ جب لوگوں نے اپنی اساطیر وضع کرنا اور اپنے دیوتاؤں کو پوجنا شروع کیا تو وہ فطری مظاہر کے لیے ایک لغوی توضیح کے متلاشی نہیں تھے۔ علامتی کہانیاں، غاروں کی تصاویر اور سنگ تراشیاں ان کی اپنی حیرت کو بیان کرنے اور اس محیط سریت کو اپنی زندگیوں کے ساتھ منسلک کرنے کی ایک کوشش تھیں؛ درحقیقت شعرا، آرٹسٹ اور مغنی آج بھی اسی قسم کی ایک خواہش سے تحریک پاتے ہیں۔ مثلاً قدیم حجری دور میں، جب زراعت اپنی شکل اختیار کر رہی تھی، دیوی ماں کے مسلک نے ایک احساس کا اظہار کیا کہ انسانی زندگی کی تقلیب کر دینے والی زرخیزی واقعی مقدس تھی۔ آرٹسٹوں

نے مجسموں میں اسے برہنہ، حاملہ عورت کے طور پر پیش کیا اور ماہرین آثار قدیمہ کو یہ مجسمے سارے یورپ، مشرقِ وسطیٰ اور ہندوستان سے ملے ہیں۔ عظیم ماں صدیوں تک تخیلاتی طور پر اہم رہی۔ پرانے آسمان دیوتا کی طرح اسے بعد کے عبادت خانوں میں مدغم کر لیا گیا اور اس نے زیادہ پرانے معبودوں کے پہلو میں اپنی جگہ بنائی۔ وہ عموماً سب سے زیادہ طاقت ور دیوی تھی، یقیناً آسمان خدا سے زیادہ طاقت ور جو ایک کافی مبہم ہستی ہی رہا۔ قدیم سومیریہ میں اسے انانا، بابلیہ میں عشتار، کنعان میں عنات، مصر میں آئسس، یونان میں ایفروڈائٹ کہا گیا، اور ان ثقافتوں نے لوگوں کی روحانی زندگیوں میں اس کا کردار بیان کرنے کے لیے حیرت انگیز طور پر ایک جیسی کہانیاں وضع کیں۔ یہ اساطیر لغوی معنوں میں نہیں تھیں، بلکہ ایک حقیقت کو بیان کرنے کی مجازی کوششیں تھیں جو اس قدر پیچیدہ اور ناقابلِ گرفت تھی کہ اسے کسی اور طریقے سے بیان نہیں کیا جا سکتا تھا۔ دیوتاؤں اور دیویوں کی ان ڈرامائی اور یاد آور کہانیوں نے لوگوں کو اپنے ارد گرد موجود طاقت ور مگر نادیدہ قوتوں کا احساس بیان کرنے میں مدد دی۔

واقعی، لگتا ہے کہ قدیم دنیا میں لوگ یقین رکھتے تھے کہ اس الوہی زندگی میں حصہ لینے کے ذریعے ہی وہ حقیقی معنوں میں انسان بنیں گے۔ زمینی زندگی بدیہی طور پر نازک اور فنائیت سے مغلوب تھی، لیکن اگر مرد و خواتین دیوتاؤں کے افعال کی نقالی کرتے تو کچھ حد تک ان کی عظیم تر قوت اور مؤثر پن میں شریک ہو سکتے تھے۔ چنانچہ کہا گیا کہ دیوتاؤں نے انسانوں کو شہر اور معبد تعمیر کرنا سکھایا تھا جو محض الوہی اقلیم میں ان کے اپنے گھروں کی نقول ہی تھے۔ اسطورہ کے مطابق دیوتاؤں کی مقدس دنیا محض مرد و خواتین کے لیے قابلِ تقلید آئیڈیل ہی نہیں بلکہ انسانی وجود کا نقشِ اول بھی تھی۔ یہ نقشِ اولیں یا آرکی ٹائپ (Archetype) تھی جس کے مطابق یہاں دنیا میں ہماری زندگی متشکل ہوئی تھی۔ زمین پر ہر چیز کو الوہی دنیا میں کسی نہ کسی چیز کا مثل مانا گیا۔ اس بصیرت نے قدیم دور کی زیادہ تر ثقافتوں کی اسطوریات، رسوم اور سماجی تنظیم پر اثرات ڈالے اور آج بھی زیادہ روایتی معاشروں کو متاثر کر رہی ہے۔[1] مثلاً قدیم ایران میں دنیا (*getik*) کے ہر شخص یا شے کو مقدس حقیقت (*menok*) کی اولیں دنیا میں اپنے ایک ہم مقام کی تمثیل مانا گیا۔ جدید دنیا میں اس تناظر کی قدر افزائی کرنا ہمارے لیے مشکل ہے، کیونکہ ہم خود مختاری اور آزادی کو مطلق انسانی اقدار سمجھتے ہیں۔ تاہم، مشہور جملہ *post coitum omne*

animalium triste (یعنی بعد از جماع اداسی) آج بھی ایک مشترکہ تجربے کا اظہار کرتا ہے۔ ایک شدید اور پرشوق انداز میں تصور کردہ لمحے کے بعد ہم اکثر محسوس کرتے ہیں کہ ہم کسی زیادہ عظیم چیز سے محروم رہے جو بدستور ہماری فراست سے باہر ہے۔ ایک دیوتا کی نقالی اب بھی ایک اہم مذہبی نظریہ ہے: سبت کے دن آرام کرنا، یا Maundy Thursday (ایسٹر سے پہلے کی جمعرات) کو پیر دھونا۔ اپنے آپ میں لایعنی افعال۔ اب اس لیے اہم اور مقدس ہیں کیونکہ لوگ سمجھتے ہیں کہ خدا نے انھیں انجام دیا تھا۔

میسوپوٹامیا کی قدیم دنیا بھی اسی قسم کی ایک روحانیت سے متصف تھی۔ وادیِ دجلہ و فرات (موجودہ عراق) میں مسیح سے بھی چار ہزار برس قبل آباد لوگوں کو سومیریوں کے نام سے جانا جاتا ہے۔ انھوں نے مہذب دنیا (*Oikumene*) کی اولین ثقافت قائم کی تھی۔ سومیریوں نے اپنے شہروں اُر، اریک اور کش میں خطِ میخی ایجاد کیا، غیر معمولی مینار۔معبد (زگورات) بنائے اور ایک متاثر کن قانون، ادب و اسطوریات تشکیل دی۔ کچھ ہی عرصہ بعد اس خطے پر سامی اکادیوں نے حملہ کر دیا اور انھوں نے سومیر کی زبان اور کلچر اپنا لیا۔ تقریباً 2000 ق۔م میں اس سومیری اکادی تہذیب کو آموریوں نے فتح کیا اور بابل کو اپنا دارالحکومت بنایا۔ انجام کار 500 برس بعد اشوریوں نے اشور کے قریب سکونت اختیار کی اور پھر آٹھویں صدی کے دوران بابل فتح کر لیا۔ اس بابلی روایت نے کنعان کی اسطوریات اور مذہب کو بھی متشکل کیا جو قدیم اسرائیلیوں کی ارضِ موعودہ بن گیا۔ قدیم دنیا کے دیگر لوگوں کی طرح بابلیوں نے بھی اپنی ثقافتی کامیابیوں کو دیوتاؤں سے منسوب کیا۔ لہٰذا بابل کو بھی آسمانی دنیا کا عکس خیال کیا گیا اور اس کے تمام معبد ایک افلاکی محل کا نقشِ ثانی تھے۔ الوہی دنیا کے ساتھ تعلق کا تہوار سالِ نو کے جشن کی صورت میں منایا جاتا تھا۔ یہ تہوار ساتویں صدی عیسوی تک پورے زور و شور کے ساتھ جاری رہا۔ Nisan (ہمارا اپریل) کے دوران بابل کے مقدس شہر میں منعقد ہونے والے اس تہوار میں بادشاہ کی باقاعدہ تاج پوشی ہوتی اور اسے اگلے سال تک کے لیے تعینات کیا جاتا۔ تاہم، یہ سیاسی استحکام صرف اس وقت تک پائیدار رہ سکتا تھا جب یہ دیوتاؤں کی زیادہ پائیدار اور مؤثر حکومت میں شریک کار ہوتا جنھوں نے ابتدائے آفرینش کی بے ترتیبی میں سے ترتیب و نظم کو جنم دیا تھا۔ چنانچہ تہوار کے گیارہ مقدس ایام شرکا کو رسوم کے ذریعے کو دنیاوی وقت سے نکال

کر دیوتاؤں کی مقدس اور ابدی دنیا میں لے جاتے۔ پرانے مردہ سال کو منسوخ کرنے کے لیے ایک مینڈھا قربان کیا جاتا، عوام کے ہاتھوں بادشاہ کی بے عزتی اور اس کی جگہ ایک کارنیوال بادشاہ کی تخت نشینی اصل بے ترتیبی کا ناٹک پیش کرتی؛ ایک جھوٹ موٹ کی لڑائی کا سوانگ رچا کر تباہی کی قوتوں کے خلاف دیوتاؤں کی جدوجہد پیش کی جاتی۔

یہ علامتی کارروائیاں ایک رسوماتی اہمیت رکھتی تھیں؛ انھوں نے اہل بابل کو مقدس قوت یا مانا میں ڈبکی لگانے کے قابل بنایا جس پر ان کی اپنی عظیم تہذیب کا دارومدار تھا۔ ثقافت کو ایک نازک چیز خیال کیا گیا جو کسی بھی وقت بے ترتیبی اور انتشار کی قوتوں کی شکار ہو سکتی تھی۔ تہوار کے چوتھے دن کی دوپہر کو پروہت اور مغنی مل کر اینوما ایلش (Enuma Elish) پڑھتے۔ اینوما ایلش ایک رزمیہ داستان تھی جس میں بے ترتیبی کے خلاف دیوتاؤں کی فتح کا حال بیان کیا گیا تھا۔ یہ کہانی محض ایک علامتی حیثیت رکھتی تھی۔ تخلیق کا لفظی بیان ناممکن تھا کیونکہ اس دور میں کوئی بھی شخص موجود نہیں تھا: چنانچہ انھیں بیان کرنے کے لیے اساطیر اور علامات ہی واحد موزوں طریقہ تھیں۔ اینوما ایلش پر تھوڑا سا غور کرنے سے ہمیں اس روحانیت کا ادراک ہوتا ہے جس نے صدیوں بعد ہمارے خالق خدا کو جنم دیا۔ اگرچہ تخلیق کے بارے میں قرآن اور بائبل کے بیانات کافی مختلف ہیں، لیکن یہ عجیب و غریب اساطیر کسی نہ کسی صورت میں ضرور موجود رہیں۔ بلکہ وہ کافی بعد میں آ کر خدا کی تاریخ میں دوبارہ داخل ہو گئیں۔

کہانی کا آغاز دیوتاؤں کی تخلیق کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایسا موضوع جس چیز نے یہودی اور مسلم تصوف میں بہت زیادہ اہمیت اختیار کر لی (جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے)۔ اینوما ایلش میں کہا گیا ہے کہ ابتدا میں دیوتا جوڑوں کی صورت میں ایک بے شکل سمندر میں سے نمودار ہوئے۔ یہاں عدم سے وجود میں آنے کا تصور موجود نہ تھا جو قدیم دنیا کے لیے ایک نئی بات تھی۔ یہ الوہی خام مال ازل سے ہی موجود تھا۔ جب بابلیوں نے اس ابتدائی مواد کا تصور کرنے کی کوشش کی تو انھوں نے سوچا کہ وہ میسوپوٹامیا کی دلدلی ویران زمینوں جیسا ہی ہو گا جہاں سیلاب ہمیشہ انسان کی نازک تعمیرات کے لیے خطرہ بنے رہتے تھے۔ اینوما ایلش میں بد نظمی ایک آتشیں، سلگتا ہوا انبوہ نہیں بلکہ ایک کیچڑ جیسا ہنگام ہے جہاں ہر چیز حد، تعین اور شناخت کے فقدان کا شکار ہے:

جب میٹھا اور ترش
آپس میں مل گئے، کوئی نرسل نہ بویا گیا تھا،
پانی کو کوئی جھاڑیاں آلودہ نہیں کرتی تھیں،
دیوتا بے نام، بے فطرت اور بے مستقبل تھے۔[2]

تب قدیمی بیابان میں سے تین دیوتا نمودار ہوئے: اپسو (دریاؤں کا میٹھا پانی)، اس کی بیوی تیامت (کھارا سمندر) اور ممو (بے ترتیبی کی کوکھ)۔ ان تینوں دیوتاؤں کے ناموں کا ترجمہ تاریکی، عدم اور اتھاہ خلیج کے طور پر کیا جا سکتا ہے۔ وہ قدیمی بے ہیئتی کے بے شکل جمود میں شریک ہیں اور ابھی تک ان کی الگ الگ شناخت قائم نہیں ہوئی تھی۔

مختلف مراحل میں دیگر دیوتاؤں کا 'صدور' ہوا جس نے ہمارے خدا کی تاریخ میں بہت زیادہ اہمیت حاصل کی۔ ایک میں سے دیگر دیوتا برآمد ہوئے (جوڑوں میں) جن کی شناخت الوہی عمل جاری رہنے کے ساتھ زیادہ واضح ہوتی گئی۔ پہلے لامو (*Lahmu*) اور لاہامن (*Lahamn*) آئے، جن کے ناموں کا مطلب گاد ہے: پانی اور مٹی ابھی تک ملے ہوئے تھے۔ اس کے بعد انشر اور کشر یعنی آسمان اور سمندر کے افق کا ظہور ہوا۔ تب انو (آسمان) اور ایا (دھرتی) آئے اور یہ عمل مکمل لگنے لگا۔ الوہی دنیا میں آسمان، دریا اور زمین ایک دوسرے سے الگ الگ اور ممیز تھے۔ لیکن تخلیق کا عمل ابھی شروع ہی ہوا تھا۔ بے ترتیبی اور انتشار کی قوتوں کو مستقل جدوجہد کے ذریعے ہی قابو میں رکھا جا سکتا تھا۔ جوان دیوتا اپنے والدین کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ لیکن ایا اپنی بیوی تیامت پر غلبہ پانے کے قابل نہ ہو سکا تھا۔ خوش قسمتی سے اس کا اپنا ایک بیٹا سورج دیوتا مردوک تھا جو الوہی نسل کا کامل ترین نمونہ تھا۔ دیوتاؤں کی ایک اعلیٰ مجلس میں مردوک نے اس شرط پر تیامت سے لڑنے کا وعدہ کیا کہ اسے حاکم بنا دیا جائے گا۔ وہ ایک طویل اور مشکل لڑائی کے بعد تیامت کو شکست دینے میں کامیاب ہو گیا۔ اس داستان میں تخلیقیت ایک جدوجہد ہے جو نہایت سنگین مشکلات کے خلاف جانکاہ محنت کے بعد حاصل کی گئی۔

تاہم، انجام کار مردوک نے تیامت کی لاش کے اوپر کھڑے ہو کر ایک نئی دنیا تخلیق کرنے کا فیصلہ کیا: اس نے تیامت کے جسم کو دو حصوں میں تقسیم کر کے آسمان کی محراب اور انسانوں کی دنیا بنائی، اس کے بعد اس نے ہر چیز کو اس کا مستقل مقام دینے کے لیے قوانین بنائے۔

ترتیب حاصل کرنا لازمی تھا۔ اب بھی فتح مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اسے ہر سال خصوصی طریقوں سے دوبارہ قائم کرنا ضروری تھا۔ چنانچہ دیوتا نئی دنیا کے مرکز یعنی بابل میں جمع ہوئے اور ایک معبد تعمیر کیا جہاں آسمانی رسوم ادا کی جا سکتی تھیں۔ اس کے نتیجے میں مردوک کے لیے سات منزلہ مینار بنا—لا انتہا آسمان کی علامت۔ جب یہ مکمل ہوا تو مردوک اس کی چوٹی پر بیٹھا اور اردگرد کھڑے دیوتا پکارے: "یہ بابل ہے، دیوتا کا پیارا شہر، تمھارا پسندیدہ گھر!" اس کے بعد انھوں نے کائنات کے قواعد اور ضوابط بنائے "جس کے تحت کائنات کو اپنی ساخت ملی، مخفی دنیا کو ہموار بنایا گیا اور دیوتاؤں کو کائنات میں ان کا مقام ملا۔"3 ان قواعد پر عمل کرنا ہر ایک پر لازم ہے، حتیٰ کہ دیوتا بھی ان پر لازماً عمل کرتے ہیں تاکہ تخلیق کی بقا یقینی بنائی جا سکے۔ یہ داستان بابلیوں کی نظر میں تہذیب کے داخلی مفہوم کو بیان کرتی ہے۔ وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کے اپنے آبا و اجداد نے ہی زگورات تعمیر کیا تھا، لیکن اینوما ایلش کی کہانی اس یقین کا اظہار بھی ہے کہ ان کی تخلیقی مہم جوئی الوہی قوت کے عمل دخل کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی تھی۔ سالِ نو کے موقعہ پر وہ جس قاعدے کا جشن مناتے وہ انسانوں کے وجود میں آنے سے پہلے وضع کیا گیا تھا: یہ چیزوں کی انتہائی فطرت میں نقش تھا جس کے آگے دیوتاؤں کو بھی سرِ تسلیم خم کرنا پڑتا۔ اسطورہ نے ان کے اس یقین کا بھی اظہار کیا کہ بابل ایک مقدس مقام تھا، دنیا کا مرکز اور دیوتاؤں کا مسکن—قدیم عہد کے تقریباً سبھی مذاہب میں یہ تصور ملتا ہے۔ مقدس شہر کا تصور (جہاں مرد و خواتین خود کو مقدس طاقت سے قریب محسوس کریں) ہمارے خدا کے تینوں وحدانیت پرست مذاہب میں زبردست اہمیت اختیار کر گیا۔

آخر کار، جیسے ایک بعد کی سوچ کے طور پر مردوک نے انسانیت کی تخلیق کی۔ اس نے کنگو (تیامت کا احمق عاشق جسے اس نے اپسو کی شکست کے بعد تخلیق کیا) کو پکڑا، قتل کیا اور الوہی خون اور خاک کو ملا کر پہلا انسان بنایا۔ دیوتا حیرت اور تحسین کے ساتھ دیکھتے رہے۔ تاہم، اس ابتدائے انسانیت کے اس اسطوریاتی بیان میں کچھ مزاح پایا جاتا ہے جو ہرگز تخلیق کا نقطۂ انتہا نہیں بلکہ احمق اور غیر مؤثر ترین دیوتا میں سے صادر ہوتی ہے۔ لیکن اس کہانی میں ایک اور نقطہ قابلِ غور ہے: اولین انسان کو دیوتا کے جوہر سے بنایا گیا تھا۔ چنانچہ وہ بھی الوہی فطرت میں شریک تھا، چاہے ایک محدود پیمانے پر ہی سہی۔ انسانوں اور دیوتاؤں کے مابین کوئی خلیج حائل نہ

تھی۔ فطری دنیا، مرد اور عورتیں اور خود دیوتا ایک ہی جیسی فطرت رکھتے تھے اور ان سب کا ماخذ الوہی تھا۔ الوہیت بنیادی طور پر انسانیت سے مختلف نہ تھی۔ لہٰذا دیوتاؤں کے خصوصی الہام یا ایک الوہی شریعت کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ واحد فرق یہ تھا کہ دیوتا زیادہ طاقتور اور لافانی تھے۔

یہ تصور صرف مشرقِ وسطیٰ تک ہی محدود نہ تھا۔ یہ ساری قدیم دنیا میں پایا جاتا تھا۔ سولھویں صدی قبل مسیح میں پِندار نے اولمپک کھیلوں کے متعلق اپنے قصے میں اسی یقین کی یونانی صورت بیان کی:

ایک ہی نسل ہے،
انسانوں اور دیوتاؤں کی؛
ہم دونوں کو ایک ہی ماں سے سانس ملی
لیکن ہر معاملے میں طاقت کا فرق
ہمیں الگ الگ رکھتا ہے۔4

اپنے ایتھلیٹس کو بہترین کارکردگی کا مظاہرہ کرنے کے لیے کوشاں خیال کرنے کی بجائے پِندار انھیں دیوتاؤں کے کارناموں کے مقابلے میں رکھتا ہے۔ انسان غلامانہ انداز میں دیوتاؤں کی نقالی نہیں کر رہے تھے، بلکہ وہ اپنی اساسی الوہی فطرت کی توانائیت کو بھرپور انداز میں جینے کی کوشش میں تھے۔

لگتا ہے کہ مردوک اور تیامت کی کہانی نے کنعان کے لوگوں کو بھی متاثر کیا جنھوں نے طوفان اور زرخیزی کے دیوتا بعل—ہباد کے بارے میں بھی اسی قسم کی کہانی بیان کی۔ بائبل میں بعل کا ذکر اچھے لفظوں میں نہیں آتا۔ سمندروں اور دریاؤں کے دیوتا یام ناہر (Yam Nahar) کے ساتھ بعل کی لڑائی کی کہانی چوتھی صدی عیسوی میں تیار کی گئی مٹی کی لوحوں پر ملتی ہے۔ بعل اور یام دونوں ہی کنعانی خدائے اعلیٰ ایل کے ساتھ رہتے تھے۔ ایل کی مجلس میں یام مطالبہ کرتا ہے کہ بعل کو اس کے حوالے کر دیا جائے۔ بعل دو جادوئی ہتھیاروں کی مدد سے یام کو شکست دیتا اور قتل کرنے ہی لگتا ہے کہ (ایل کی بیوی اور دیوتاؤں کی ماں) عشیرہ درخواست کرتی ہے کہ ایک قیدی کو مارنا رسوا کن فعل ہے۔ بعل نادم ہو کر یام کو جانے دیتا

ہے۔ چنانچہ یام کی نمائندگی غصیلے سمندر اور دریا کرتے ہیں جو ہر وقت زمین پر سیلاب لانے کا خطرہ بنے رہتے ہیں، جبکہ بعل دیوتا (طوفان باد و باراں کا دیوتا) زمین کو زرخیز بناتا ہے۔ اسطورہ کی ایک اور صورت میں بعل سات سروں والے عفریت لوتان کو تہ تیغ کرتا ہے جسے عبرانی میں لویاتھن کہا گیا۔ تقریباً سبھی ثقافتوں میں عفریت (ڈریگن، اژدہا) خفتہ، غیر متشکل اور غیر ممیز کی علامت ہے۔ چنانچہ بعل نے حقیقی معنوں میں ایک تخلیقی فعل میں ابتدائی بے شکلی کی جانب کھسکنے کا عمل روکا اور اپنے اعزاز میں دیوتاؤں کے تعمیر کردہ ایک خوب صورت محل کا انعام پایا۔ چنانچہ بہت ابتدائی مذہب میں تخلیقیت کو الوہی صفت خیال کیا گیا: ہم آج بھی کسی تخلیقی "القا" کی بات کرنے کے لیے مذہبی زبان استعمال کرتے ہیں جو حقیقت کو نئی صورت دیتی اور دنیا میں نیا مفہوم لاتی ہے۔

لیکن بعل کا انجام اس کے برعکس ہوتا ہے: وہ مرتا اور موت و بانجھ پن کے دیوتا موت (Mot) کی دنیا میں اترتا ہے۔ خدائے اعلیٰ ایل اپنے بیٹے کے انجام کی خبر سن کر اپنے تخت سے نیچے اترتا، ٹاٹ کا لباس پہنتا ہے لیکن اپنے بیٹے کو واپس حاصل نہیں کر پاتا۔ بعل کی محبوبہ اور بہن عنات الوہی سلطنت میں سے باہر نکلتی اور اپنی جڑواں روح کی تلاش میں جاتی ہے۔[5] اس کی لاش ملنے پر وہ ایک تعزیتی تقریب کا اہتمام کرتی، موت کو قابو کر کے مار ڈالتی، اس کی لاش کو جلاتی اور راکھ کو کھیت میں دبا دیتی ہے۔ دیگر عظیم دیویوں —انانا، عشتار اور آئسس— کے بارے میں بھی اسی قسم کی کہانیاں ملتی ہیں جو کسی مردہ دیوتا کو تلاش کر کے مٹی کو ایک نئی زندگی دیتی ہیں۔ ہمیں ادھورے ریکارڈز سے بس اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں بعل کو دوبارہ زندہ کر کے عنات کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔ قدیم کنعان میں کاملیت اور ہم آہنگی کے لیے جنسوں کے ملاپ کو بطور استعارہ استعمال کیا جاتا تھا۔ انسان اس طریقے سے دیوتاؤں کی نقالی کر کے دنیا کی زرخیزی بحال کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ دیوتا کی موت، دیوی کی کامیاب تلاش اور الوہی دنیا میں واپسی کی کہانی بہت سی تہذیبوں میں ملتی ہے، اور یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں کے وحدانیت پرست مذاہب میں بار بار آتی ہے۔

بائبل میں اس مذہب کو حضرت ابراہیمؑ (ابرہام) کے ساتھ منسوب کیا گیا ہے جو اُر سے نکلے اور انجام کار بیسویں اور انیسویں صدی قبل مسیح کے دوران کنعان میں آباد ہوئے۔ ہمیں ابرہام کا

کوئی ہم عصر ریکارڈ نہیں ملتا، لیکن محققین کا خیال ہے کہ وہ ان سیلانی سرداروں میں سے ایک ہوں گے جو تین ہزار برس قبل مسیح میں اپنے لوگوں کو میسوپوٹامیا سے میڈی ٹرینیئن کی طرف لے کر گئے تھے۔ یہ جہاں گرد مغربی سامی زبانیں بولتے تھے جن میں عبرانی بھی شامل تھی۔ وہ بدوؤں جیسے مستقل خانہ بدوش نہیں تھے جو موسموں کے مطابق اپنے مویشیوں کے ہمراہ ہجرت کرتے، لیکن ان کی زمرہ بندی زیادہ مشکل تھی اور حکام کے ساتھ ان کا اکثر تضاد پیدا ہوا۔ ان کی ثقافتی حیثیت بادیہ نشینوں سے برتر تھی۔ ان میں کرائے کے سپاہی، سرکاری ملازم، تاجر اور دیگر پیشوں سے وابستہ لوگ بھی شامل تھے۔ کچھ ایک امیر ہو گئے اور انھوں نے زمین حاصل کر کے آباد ہونے کی کوشش کی ہو گی۔ کتاب پیدائش میں حضرت ابرہام سے متعلق کہانیوں میں انھیں کرائے کے سپاہی کے طور پر سدوم کے بادشاہ کی ملازمت کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ کنعان کے حکام اور ارد گرد کے علاقوں کے ساتھ اس کی لڑائیوں کا حال بھی بیان کیا گیا ہے۔ جب حضرت ابرہام کی بیوی سارہ کا انتقال ہوا تو انھوں نے ہبرون میں زمین خرید لی، جو اب مغربی کنارے میں واقع ہے۔

کتاب پیدائش کے مطابق کنعان (جدید اسرائیل) میں ابتدائی عبرانی آبادی کی تین لہریں موجود تھیں۔ ایک کا تعلق ابرہام اور ہبرون کے ساتھ تھا، اور یہ لہر تقریباً 1850 قبل مسیح میں آئی۔ ہجرت کی دوسری لہر کا تعلق ابرہام کے پوتے یعقوب کے ساتھ تھا جس کو اسرائیل ('خدا اپنے طاقت دکھائے') کا نام دیا گیا۔ بائبل ہمیں بتاتی ہے کہ یعقوبؑ کے بیٹے، جو بارہ اسرائیلی قبائل کے اجداد بنے، کنعان میں شدید قحط پڑنے پر ہجرت کر کے مصر چلے گئے۔ عبرانی آبادکاری کی تیسری لہر تقریباً 1200 قبل مسیح میں اس وقت اٹھی جب ابرہام کی اولاد ہونے کا دعویٰ کرنے والے قبائل مصر سے واپس کنعان پہنچے۔ انھوں نے کہا کہ مصریوں نے انھیں غلام بنا لیا تھا لیکن یہواہ نامی ایک معبود نے انھیں نجات دلا دی۔ یہ یہواہ ان کے راہنما موسیٰ کا خدا تھا۔ کنعان واپسی کے دوران عبرانی ان کے ساتھ آن ملے اور بنی اسرائیل میں ہی شامل ہو گئے۔ بائبل میں یہ بات واضح کہی گئی ہے کہ قدیم اسرائیلی متعدد نسلی گروہوں کا مجموعہ تھے، اور ان کے اتحاد کی بنیاد یہواہ پر ایمان تھا۔ تاہم، بائبل کا بیان کئی صدیوں بعد، تقریباً اٹھارھویں صدی قبل مسیح میں لکھا گیا تھا، البتہ اس نے یقیناً سابقہ بیانات سے بھی استفادہ کیا ہو گا۔ انیسویں صدی

کے دوران بائبل کے کچھ جرمن محققین نے ایک تنقیدی طریقہ وضع کیا جس کے تحت بائبل کی پہلی پانچ کتب (پیدائش، خروج، احبار، گنتی اور استثنا) میں چار مختلف ماخذوں کو الگ الگ کیا گیا۔ اب ہم انھیں مجموعی طور پر "خمسۂ موسیٰ" کہتے ہیں۔ ہیئت پر یہ تنقید کافی سخت سلوک کا باعث بنی، لیکن ابھی تک کوئی متبادل تسلی بخش تھیوری نہیں پیش کی گئی جو وضاحت کرے کہ کلیدی بائبلی واقعات (جیسے تخلیق یا سیلاب عظیم) کے دو قطعی مختلف بیانات کیوں موجود ہیں اور کچھ جگہوں پر بائبل اپنے ساتھ ہی تضاد کیوں رکھتی ہے۔ دو ابتدائی ترین بائبلی مصنفین (جن کا کام پیدائش اور خروج میں ملتا ہے) غالباً آٹھویں صدی قبل مسیح کے تھے۔ ایک کو "J" (کیونکہ اس نے اپنے خدا کو یہوواہ کہا) اور دوسرے کو "E" (کیونکہ اس نے اپنے خدا کو ایلوہیم کے نام سے پکارا) کے طور پر جانا جاتا ہے۔ آٹھویں صدی قبل مسیح میں اسرائیلیوں نے کنعان کو دو مختلف سلطنتوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ J اسرائیل کی جنوبی یہوداہ یا یہودیہ جبکہ E شمالی سلطنت اسرائیل میں اپنی تحریر لکھ رہا تھا۔ ہم دو دیگر ماخذوں ("D" یعنی Deuteronomy یا استثنا اور "P" یعنی احبار یا Priestly) پر اگلے باب میں بات کریں گے۔

ہم دیکھیں گے کہ J اور E بہت سے حوالوں سے مشرقِ وسطیٰ میں اپنے پڑوسیوں جیسا ہی مذہبی تناظر رکھتے تھے، لیکن ان کے بیانات سے پتا چلتا ہے کہ آٹھویں صدی قبل مسیح میں اسرائیلیوں نے اپنا ایک ممتاز اور جداگانہ نقطۂ نظر تشکیل دینا شروع کر دیا تھا۔ مثلاً J اپنی خدا کی تاریخ کا آغاز دنیا کی تخلیق کے ایک بیان کے ساتھ کرتا ہے جو اینوما ایلش کے ساتھ موازنے میں نہایت سرسری ہے:

> یہ ہے آسمان اور زمین کی پیدائش جب وہ خلق ہوئے جس دن خداوند نے زمین اور آسمان کو بنایا اور زمین پر اب تک کھیت کا کوئی پودا نہ تھا اور نہ میدان کی کوئی سبزی اب تک اگی تھی کیونکہ خداوند خدا نے زمین پر پانی نہیں برسایا تھا اور نہ زمین جوتنے کو کوئی انسان تھا۔ بلکہ زمین سے کہر اٹھتی تھی اور تمام روئے زمین کو سیراب کرتی تھی اور خداوند نے زمین کی مٹی سے انسان کو بنایا اور اس کے نتھنوں میں زندگی کا دم پھونکا تو انسان جیتی جان ہوا۔[6]

یہ ایک بالکل نئی چیز تھی۔ J نے میسوپوٹامیا اور کنعان میں اپنے ہم عصر پاگان کی طرح دنیا

کی تخلیق اور قبل از تاریخ دور پر توجہ مرکوز کرنے کی بجائے عام تاریخی دور میں زیادہ دلچسپی دکھائی۔ اسرائیل میں تخلیق میں دلچسپی لینے کا آغاز کہیں چھٹی صدی عیسوی میں آکر ہوا، جب مصنف (جسے ہم P کہتے ہیں) نے کتاب پیدائش کا پہلا باب لکھا تھا۔ J کو پوری طرح یقین نہیں تھا کہ یہوواہ زمین و آسمان کا واحد خالق ہے۔ تاہم، انسان اور الوہی ہستی کے مابین فرق کے بارے میں J کا ادراک قابل غور ہے۔ آدم دیوتا جیسے الوہی مادے کی بجائے مٹی (ادامہ) پر مشتمل ہے۔

اپنے پاگان پڑوسیوں کے برعکس J دنیا کی تاریخ کو ناپاک قرار دے کر مسترد نہیں کرتا۔ وہ جلدی جلدی زمانہ ماقبل تاریخ کے واقعات بیان کرتا اور اساطیری دور کے آخر تک پہنچ جاتا ہے جس میں سیلاب اور مینار بابل جیسی کہانیاں شامل ہیں۔ اس کے فوراً بعد وہ بنی اسرائیل کی تاریخ شروع کرتا ہے۔ اس کا آغاز ایک دم باب 12 سے ہوتا ہے جب یہوواہ نے ابرام (جسے بعد میں ابرہام کہا جانے لگا) کو حکم دیا کہ وہ اپنے گھر والوں کو حران (موجودہ مشرقی ترکی) میں چھوڑ کر بحیرۂ روم کے نزدیک کنعان میں چلے جائیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ ابرہام کا پاگان باپ ترہ (Terah) اپنے خاندان کو لے کر پہلے ہی اُر سے مغرب کی جانب جا چکا تھا۔ ابرہام کو ملنے والے حکم کے بارے میں J کے بیان نے اس خدا کی آئندہ تاریخ کے لیے بنیاد طے کر دی۔ قدیم مشرقِ وسطیٰ میں رسومات اور اسطوریات میں الوہی مانا کا تجربہ کیا جاتا تھا۔ مردوک، بعل اور عنات سے یہ توقع نہیں کی جاتی تھی کہ وہ اپنے پجاریوں کے معمولات میں کوئی مداخلت کریں گے۔ تاہم، اسرائیل کے خدا نے اپنی طاقت کو حقیقی دنیا کے جاری واقعات میں مؤثر بنایا۔ اس کا پہلا حکم یہ تھا کہ ابرہام اپنے لوگوں کو ساتھ لیں اور سرزمین کنعان کی جانب ہجرت کر جائیں۔

لیکن یہوواہ کون ہے؟ کیا ابرہام بھی موسیٰ والے خدا کی ہی عبادت کرتے تھے یا کیا وہ اسے کسی مختلف نام سے جانتے تھے؟ آج یہ معاملہ ہمارے لیے اولین اہمیت کا حامل ہے، لیکن اس معاملے میں بائبل کافی مبہم ہے اور اس سوال کے متضاد جوابات دیتی ہے۔ J کہتا ہے انسان آدم کے پوتے کے دور سے ہی یہوواہ کی عبادت کرتے آرہے تھے، لیکن چھٹی صدی میں P اس رائے کا حامل لگتا ہے کہ اسرائیلیوں نے اس وقت تک یہوواہ کے بارے میں نہیں سنا تھا جب تک کہ اس نے خود کو موسیٰ پر ظاہر نہ کر دیا۔ P کے بیان کردہ واقعہ میں یہوواہ یہ وضاحت کرتا ہے کہ وہ درحقیقت ابرہام کا خدا ہی ہے، کہ جیسے یہ کوئی متنازعہ معاملہ ہو: وہ موسیٰ کو بتاتا ہے کہ ابرہام نے

اسے "El Shaddai" کہا تھا اور الوہی نام یہواہ سے آگاہ نہیں تھا۔[7] لگتا ہے کہ بائبلی مصنفین یا ان کے ایڈیٹروں کو اس گڑبڑ پر کوئی پریشانی نہ ہوئی۔ J نے تمام جگہوں پر اپنے خدا کو یہواہ کہا۔ جس عہد میں وہ لکھ رہا تھا تب تک یہواہ اسرائیل کا خدا بن چکا تھا۔ اسرائیلی مذہب تجربیت پسند تھا اور ان ظنی تفاصیل پر زیادہ توجہ نہیں دیتا تھا جو ہماری نظر میں باعث پریشانی ہیں۔ تاہم ہمیں یہ رائے قائم نہیں کر لینی چاہیے کہ حضرت ابرہام یا حضرت موسیٰؑ بھی اپنے خدا پر اسی طرح ایمان رکھتے تھے جیسے آج ہم رکھتے ہیں۔ ہم بائبل والی کہانی اور اسرائیل کی بعد کی تاریخ سے اس قدر واقف ہو چکے ہیں کہ موخر یہودی مذہب کے بارے میں اپنی معلومات کو ان ابتدائی تاریخی شخصیات پر لاگو کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں۔ اسی کی مطابقت میں ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اسرائیل کے تینوں اجداد — ابرہامؑ، ان کا بیٹا اسحٰقؑ اور ان کا بیٹا یعقوبؑ — وحدانیت پرست تھے، کہ وہ صرف ایک خدا پر ایمان رکھتے تھے۔ معاملہ کچھ مختلف معلوم ہوتا ہے۔ غالباً انھیں ابتدائی عبرانی پاگان کہنا زیادہ درست ہوگا جو اپنے کنعانی پڑوسیوں کے ساتھ بہت سے مشترک عقائد رکھتے تھے۔ یقیناً وہ مردوک، بعل اور عنات جیسے دیوتاؤں کی موجودگی پر یقین رکھتے ہوں گے۔ ان کا معبود ایک ہی نہیں ہوگا: یہ ممکن ہے کہ ابرہام کا خدا، اسحاق کا "خوف" اور "قرابت دار" اور یعقوب کا "قوت مطلق" تینوں مختلف ہوں۔[8]

ہم کچھ مزید آگے بھی جا سکتے ہیں۔ قرین قیاس ہے کہ ابرہام کا خدا کنعان کا خدائے اعلیٰ ایل ہی ہو۔ دیوتا نے ابرہام سے اپنا تعارف "*El Shaddai*" (یعنی پہاڑ کا ایل) کے طور پر کروایا۔ یہ ایل کا روایتی لقب تھا۔[9] دیگر مواقع پر اسے *El Elyon* (بلند ترین خدا) یا بیت ایل کا ایل کہا گیا۔ کنعانی خدائے تعالیٰ کا نام اسرا-ایل یا اشما-ایل جیسے عبرانی ناموں میں محفوظ ہے۔ انھوں نے اس کا تجربہ ایسے انداز میں کیا جو مشرقِ وسطیٰ کے پاگانوں کے لیے اجنبی نہیں ہوگا۔ ہم دیکھیں گے کہ صدیوں بعد اسرائیلیوں نے یہواہ کے مانا یا "پاکیزگی" کو ایک دہشت ناک تجربہ پایا۔ مثلاً وہ کوہ سینائی پر ایک آتش فشاں پھٹنے کے ساتھ موسیٰؑ پر ظاہر ہوا اور اسرائیلیوں کو اس سے فاصلہ رکھنا پڑا۔ اس کے مقابلہ میں ابرہام کا خدا ایل بہت نرم مزاج دیوتا ہے۔ وہ ایک دوست کے طور پر ابرہام پر ظاہر ہوتا اور کبھی کبھی تو انسانی روپ بھی دھار لیتا ہے۔ قدیم پاگان دنیا میں اس قسم کا الوہی بھوت ظاہر ہونا عام تھا۔ اگرچہ دیوتاؤں سے امید نہیں کی جاتی تھی کہ"

مردوں اور عورتوں کے دنیاوی امور میں مداخلت کریں گے، لیکن اساطیری ادوار میں مخصوص مراعات یافتہ افراد نے اپنے دیوتاؤں کو روبرو دیکھا۔ "ایلیڈ" اس قسم کی تمثیلات سے بھری پڑی ہے۔ ایلیڈ کے اختتام پر ایک ملکوتی حسن کا مالک نوجوان پریام کو یونانی جہازوں کی جانب لے کر جاتا اور آخر کار دکھاتا ہے کہ اصل میں وہ ہرمیس دیوتا ہے۔ یونانیوں نے جب اپنے ہیروز کے عہد زریں پر نگاہ ڈالی تو محسوس کیا کہ دیوتا ان کے ساتھ قریبی تعلق رکھتے تھے اور دیوتاؤں کی فطرت بھی کافی حد تک انسانوں جیسی تھی۔ دیوتاؤں کے ظہور کی ان کہانیوں نے پاگان نظریہ کلیت (Holistic) کو بیان کیا: جب الوہی ذات فطرت یا انسانیت سے زیادہ مختلف نہ تھی۔ اسے بڑی مسرت کے ساتھ تجربہ کیا جا سکتا تھا۔ دنیا دیوتاؤں سے لبریز تھی۔ لگتا ہے کہ عام لوگوں کے خیال میں دیوتا سے روبروئی ان کی اپنی زندگیوں میں بھی عین ممکن تھی: یہ بات غالباً "رسولوں کے اعمال" کی ایک عجیب و غریب کہانی کی وضاحت کرتی ہے جب پہلی صدی عیسوی میں لائسٹرا [موجودہ ترکی میں] کے لوگوں نے پال اور اس کے شاگرد برناس کو غلطی سے زیئس اور ہرمیس سمجھ لیا تھا۔[11]

اسی طرح جب اسرائیلیوں نے اپنے عہد زریں پر نظر ڈالی تو انھوں نے ابرہامؑ، اسحٰقؑ اور یعقوبؑ کو اپنے دیوتا کے ساتھ جانے پہچانے انداز میں زندگی بسر کرتے دیکھا۔ ایل انھیں قبیلے کے کسی سردار کی طرح مشورے دیتا، جہاں گردی کے دوران ان کی راہنمائی کرتا، شادی کرتے وقت انھیں مناسب رشتے بتاتا اور خوابوں میں آکر باتیں کرتا ہے۔ کبھی کبھی وہ اسے انسانی روپ میں دیکھ لیتے ہیں — ایک ایسا تصور جو بعد میں اسرائیلیوں کی نظر میں مکروہ بن گیا۔ کتاب پیدائش کے باب 18 میں J ہمیں بتاتا ہے کہ خدا ہبرون کے نزدیک ابرہام پر ظاہر ہوا۔ ابرہامؑ نے دیکھا کہ دن کے گرم ترین حصے میں تین مسافر اس کے خیمے کی جانب آ رہے تھے۔ مخصوص مشرقی ایشیائی مہمان نوازی کے ساتھ اس نے اصرار کیا کہ وہ کچھ دیر سستا لیں اور اس دوران ان کے لیے کچھ کھانے کو لینے چلا گیا۔ گفتگو کے دوران نہایت فطری انداز میں یہ انکشاف ہوا کہ ان میں سے ایک آدمی خدا تھا، جسے J ہمیشہ یہواہ کہہ کر پکارتا ہے۔ دوسرے دو آدمی فرشتے نکلے۔ کوئی بھی اس واقعہ سے حیرت زدہ نظر نہیں آتا۔ J کا ہم عصر E خدا کے ساتھ اجداد کی قربت کے متعلق پرانی کہانیوں کو خلاف قیاس سمجھتا ہے۔ خدا کے ساتھ ابرہامؑ یا یعقوبؑ کے لین دین کے

بارے میں کہانی سناتے وقت وہ کم استعاراتی انداز استعمال کرتا ہے۔ تاہم، وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ خدا ایک فرشتے J کے ذریعے ابرہامؑ سے بات کرتا ہے۔

یعقوبؑ نے بھی کئی مرتبہ کشف کا تجربہ کیا۔ ایک موقعہ پر انھوں نے واپس ہران جا کر رشتہ داروں کے دوران اپنی بیوی تلاش کرنے کا فیصلہ کیا تھا۔ اپنے سفر کے دوران پہلے پڑاؤ پر وہ وادیِ اردن کے قریب Luz کے مقام پر سوئے تو خواب میں آسمان سے لے کر زمین تک ایک سیڑھی لگی دیکھی۔ ہمیں فوراً مردوک کا مینار یاد آ جاتا ہے۔ کوئی شخص اس کی چوٹی پر دیوتا کے ساتھ ملاقات کر سکتا تھا۔ یعقوبؑ نے خواب میں سیڑھی کے بالائی سرے پر ایل کو دیکھا جس نے اس پر رحمت نازل کی اور ان وعدوں کی تجدید کی جو اس نے ابرہامؑ کے ساتھ کیے تھے: یعقوبؑ کی اولادیں ایک طاقتور قوم کی صورت میں کنعان کی مالک بنیں گی۔ اس نے ایک اور وعدہ بھی کیا تھا جس پر ہم آگے چل کر بات کریں گے۔ پاگان مذہب عموماً کسی ایک خطے تک محدود ہوا کرتا تھا: دیوتا کا اختیار کسی مخصوص علاقے تک ہی تھا، اور سفر کے دوران ہر جگہ کے مقامی دیوتا کی عبادت کرنا ہی دانش مندی تھی۔ لیکن ایل نے یعقوب سے وعدہ کیا کہ جب وہ کنعان سے باہر جائے گا اور اجنبی سرزمینوں میں بھٹکے گا تو وہ اس کی حفاظت کرے گا: "میں تیرے ساتھ ہوں اور تو جہاں بھی جائے گا میں تیرے ساتھ رہوں گا۔"12 ظہور کی یہ قدیم کہانی دکھاتی ہے کہ کنعان کے خدائے تعالیٰ نے زیادہ ہمہ گیر مفہوم حاصل کرنا شروع کر دیا تھا۔

بیدار ہونے پر یعقوب نے محسوس کیا کہ انھوں نے رات ایک مقدس محل میں گزاری تھی جہاں مرد و خواتین دیوتاؤں کے ساتھ بات چیت کرتے تھے۔ "تب یعقوب جاگ اُٹھا اور کہنے لگا کہ یقیناً خُداوند اِس جگہ ہے اور مجھے معلوم نہ تھا۔" وہ حیرت سے بھر گیا جو اکثر معبود کی مقدس طاقت کا سامنا کرنے والے پاگانوں کو بصیرت دیا کرتی تھی۔ "اُس نے ڈر کر کہا یہ کیسی بھیانک جگہ ہے! سو یہ خُدا کے گھر اور آسمان کے آستانہ (بیت ایل) کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔"13 اس نے جبلی طور پر اپنا اظہار معاصر زبان اور ثقافت کے مطابق کیا تھا: دیوتاؤں کے مسکن بابل کو بھی "دیوتاؤں کا پھاٹک (Bab-ili)" کہا جاتا تھا۔ یعقوب نے یعقوب نے علاقے کی پاگان روایت کے مطابق اس مقدس جگہ کی تکریم کا فیصلہ کیا جہاں لیٹ کر انھوں نے خواب دیکھا تھا۔ انھوں نے اپنے سر کے نیچے سرہانے کے طور پر رکھا ہوا پتھر سیدھا کھڑا کیا اور اس پر تیل چھڑکا۔

اس کے بعد وہ جگہ Luz کی بجائے بیت ایل (خدا کا گھر) کہلانے لگی۔ زرخیزی کے کنعانی مسالک میں ایستادہ پتھر ایک عام چیز تھے۔ یہ مسالک آٹھویں صدی قبل مسیح تک بیت ایل میں پھلتے پھولتے رہے۔ البتہ بعد کے اسرائیلیوں نے اس قسم کے مذہب کو بہت برا قرار دیا۔ قدیم کہانی میں بیت ایل کی عبادت گاہ یعقوب اور اس کے خدا کے ساتھ منسوب تھی۔

یعقوبؑ نے بیت ایل سے جانے سے پہلے وہاں اپنے دیکھے ہوئے خدا کو "ایلوہیم" بنانے کا فیصلہ کیا تھا۔ یہ ایک تکنیکی اصطلاح تھی جس میں انسانوں کے لیے دیوتاؤں کا ہر مفہوم شامل تھا۔ یعقوبؑ نے فیصلہ کیا تھا کہ اگر ایل واقعی ہران میں اس کی حفاظت کر سکتا ہے تو وہ بڑا بارسوخ ہوگا۔ انھوں نے ایک سودا کیا: ایل کی خصوصی حفاظت کے بارے میں یعقوبؑ نے اسے اپنا ایلوہیم بنا لیا — یعنی واحد خدا۔ ابرہامؑ اور یعقوبؑ دونوں نے ایل پر اس لیے ایمان رکھا کیونکہ وہ ان کے لیے کارآمد ثابت ہوا۔ وہ بیٹھ کر بس یہی نہیں ثابت کرتے رہے کہ ایل موجود ہے؛ ایل کوئی فلسفیانہ تجرید نہ تھا۔ قدیم دنیا میں مانا زندگی کا ایک خود آشکار امر تھا اور اگر کوئی خدا خود کو مؤثر انداز میں آگے پہنچا سکتا تو اپنی قدر و قیمت ثابت کرتا۔ یہ تجربیت خدا کی تاریخ میں ہمیشہ ایک اہم عنصر رہی ہے۔ لوگ الٰہ کا کوئی مخصوص تصور اختیار کرتے رہے کیونکہ وہ ان کے لیے کارگر تھا، اس لیے نہیں کہ وہ سائنسی یا فلسفیانہ اعتبار سے محفوظ تھا۔

برسوں بعد یعقوبؑ اپنی بیوی اور اہل خانہ کے ہمراہ ہران سے واپس آئے۔ سرزمین کنعان میں دوبارہ داخل ہونے پر انھوں نے ایک اور تجسیم کا تجربہ کیا۔ ان کی ملاقات ایک اجنبی سے ہوئی جو رات بھر ان کے ساتھ زور کشتی لڑتا رہا۔ پو پھٹنے پر اجنبی نے جانے کی اجازت چاہی، لیکن یعقوبؑ نے کہا کہ اسے جانے کی اجازت اس شرط پر ملے گی کہ وہ اپنا تعارف کروائے۔ قدیم دنیا میں کسی کا نام جان لینے سے اس پر ایک خاص قسم کا اختیار حاصل ہو جاتا تھا۔ لہٰذا اجنبی نے اپنا نام بتانے سے گریز کیا۔ مزید بات چیت ہونے پر یعقوبؑ کو معلوم ہو گیا کہ اجنبی شخص ایل کے سوا اور کوئی نہ تھا۔

> تب یعقوب نے اس سے کہا کہ میں تیری منت کرتا ہوں تو مجھے اپنا نام بتا دے۔ اس نے کہا کہ تو میرا نام کیوں پوچھتا ہے؟ اور اس نے اسے وہاں برکت دی۔ اور یعقوب نے اس جگہ کا نام فنی ایل رکھا اور کہا کہ میں نے خدا کو روبرو دیکھا تو بھی میری جان بچی رہی۔14

اس مکاشفے کی روح بعد کی یہودی وحدانیت کی بہ نسبت ایلیڈ کی روح سے قریب تر ہے، جب اللہ کے ساتھ اس قسم کا قریبی رابطہ ایک گستاخانہ نظریہ لگتا تھا۔

اگرچہ یہ قدیم کہانیاں اجداد کو اپنے دیوتا کے ساتھ کافی حد تک اسی انداز میں روبرو ہوتے دکھاتی ہیں جس طرح ان کے پاگان معاصرین روبرو ہوئے، مگر انھوں نے مذہبی تجربے کی ایک نئی قسم کو متعارف کروایا۔ ساری بائبل میں ابرہام کو صاحب "ایمان" کہا گیا ہے۔ آج ہم ایمان کا مطلب عقیدے کو عقلی طور پر تسلیم کرنا لیتے ہیں۔ لیکن بائبلی مصنفین کی نظر میں ایسا نہ تھا۔ ابرہام کے ایمان کی تعریف کرتے وقت وہ ان کے راسخ العقیدہ ہونے کی صفت بیان نہیں کر رہے تھے، بلکہ ان کا مفہوم وہی تھا جس کے تحت آج ہم کسی شخص یا نظریے پر ایمان کی بات کرتے ہیں۔ بائبل میں ابرہام اس لیے صاحب ایمان ہیں کیونکہ انھیں بھروسا ہے کہ خدا اپنے وعدے پورے کرے گا—چاہے وہ وعدے کتنے ہی غیر منطقی ہوں: ابرہام ایک عظیم قوم کے باپ کیسے بن سکتے تھے جبکہ ان کی زوجہ سارہ بانجھ تھیں؟ ان کی بچہ جننے کی عمر بھی گزر چکی تھی۔ ابرہام اور سارہ یہ وعدہ سننے پر قہقہہ لگا کر ہنسے۔ لیکن جب حیرت انگیز طور پر ان کے ہاں بیٹے کی پیدائش ہوئی تو انھوں نے اس کا نام "اسحاق" یعنی قہقہہ رکھا۔ اس وقت ہنسنا مہنگا پڑ گیا جب خدا نے ایک عجیب وغریب مطالبہ کر دیا: ابرہام کو اپنا بیٹا ذبح کرنا ہوگا۔*

پاگان دنیا میں انسانی قربانی عام تھی۔ یہ ظالمانہ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک منطق اور استدلال کی حامل بھی تھی۔ یقین کیا جاتا تھا کہ اولین بچہ دیوتا کا ہوتا ہے۔ چنانچہ ماں کو حاملہ کرنے میں دیوتا کی توانائی خرچ ہوتی تھی، لہٰذا اس کی توانائی بحال کرنے کے لیے اولین بچے کو اس کے حضور قربان کر دیا جاتا۔ حضرت اسحٰقؑ خدا کا ایک تحفہ تھے۔ توانائی کو بحال کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ درحقیقت یہ قربانی ابرہام کی ساری زندگی کو بے معنی بنا دینے کے مترادف تھی جن کے ساتھ خدا نے وعدہ کیا تھا کہ وہ ایک عظیم قوم کے باپ بنیں گے۔ اس دیوتا کو قدیم دنیا میں بیش تر دیگر معبودوں سے مختلف طور پر تصور کیا جانا شروع ہو چکا تھا۔ وہ انسانی الجھن میں

* قرآن مجید کے مطابق حضرت ابراہیمؑ نے اپنے چھوٹے بیٹے اسمٰعیلؑ کو خدا کے حکم پر قربان کیا تھا۔ یاد رہے کہ مصنفہ نے بائبلی کہانی کا ذکر کیا ہے جس کے مطابق حضرت اسحاقؑ کو قربان کیا گیا تھا۔ [مترجم]

شریک نہیں تھا؛ وہ مرد و خواتین کی جانب سے توانائی فراہمی کا تقاضا نہیں کرتا تھا۔ وہ ایک مختلف طبقے سے تھا اور جو مطالبات چاہتا کر سکتا تھا۔ ابرہام نے خدا پر بھروسا کرنے کا فیصلہ کیا۔ وہ اسحٰق کو ساتھ لے کر کوہ موریاہ کی جانب روانہ ہوئے جہاں بعد میں یروشلم کا معبد تعمیر کیا گیا۔ اسحٰق کو الوہی حکم کا کوئی علم نہیں تھا، حتیٰ کہ وہ اپنی سوختنی قربانی کے لیے لکڑیاں بھی خود کمر پہ لاد کر لے گئے۔ جب ابرہام نے اپنے بیٹے کے گلے پر چھری رکھ دی تو خدا نے اسے محض ایک آزمائش قرار دے کر اپنا حکم منسوخ کر دیا۔ ابرہام نے اپنے آپ کو ایک عظیم قوم کا باپ بننے کے قابل ثابت کر دیا تھا۔

پھر بھی جدید عہد کے لوگوں کی نظر میں یہ کہانی بہت خوفناک ہے۔ یہ خدا کو ایک متلون مزاج جابر حاکم کے طور پر دکھاتی ہے۔ مصر سے خروج کی داستان بھی جدید ذہنیت کے لیے اتنی ہی ناگوار ہے۔ ہم سب لوگ اس کہانی کے بارے میں جانتے ہیں۔ فرعون بنی اسرائیل کو جانے کی اجازت نہیں دینا چاہتا تھا۔ چنانچہ خدا نے اپنی بات منوانے کے لیے مصریوں پر دس خوفناک آفات نازل کیں۔ دریائے نیل کو خون سے بھر دیا گیا اور فصلوں کو تباہ کرنے کے لیے ٹڈی دل کے حملے کروائے، سارے ملک پر تاریکی مسلط کر دی گئی۔ آخر میں خدا نے موت کے فرشتے کو بھیجا کہ وہ مصریوں کے اولین بیٹوں کو ہلاک کر دے۔ ظاہر ہے کہ فرعون نے اسرائیلیوں کو جانے کی اجازت دے دی، لیکن بعد میں پچھتایا اور اپنی افواج کو ان کے تعاقب میں لگا دیا۔ فوج نے انھیں بحیرۂ احمر پر جا لیا، لیکن خدا نے سمندر کو دو حصوں میں تقسیم کر کے بنی اسرائیل کو بچا لیا اور فرعون اور اس کی فوج کو ڈبو دیا۔

یہ ایک ظالم، بے رحم اور جانبدار خدا ہے: ایک دیوتائے جنگ جسے یہواہ سبوت (Yahweh Sabaoth) یعنی رب الافواج کا نام دیا گیا۔ وہ اپنے پسندیدہ لوگوں کے سوا کسی کا خیر خواہ نہیں اور محض ایک قبائلی دیوتا جیسا ہے۔ اگر یہواہ اسی قسم کا خدا رہتا تو اس کا جلد از جلد غائب ہو جانا ہی ہر ایک کے فائدے میں تھا۔ بائبل میں بیان کردہ خروج کی کہانی کا آخری حصہ واقعات کا لفظی بیان نہیں ہے۔ تاہم، یہ قدیم مشرقِ وسطیٰ کے لیے ایک واضح پیغام ہوگا جو دیوتاؤں کی جانب سے سمندروں کے دو حصوں میں تقسیم ہونے کے عادی تھے۔ مگر یہواہ کے حکم پر سمندر کے دو حصوں میں تقسیم ہونے کا واقعہ تاریخی ادوار میں بیان کیا گیا تھا۔ یہ حقیقت

پسندی کی ہلکی سی کوشش تھی۔ اسرائیلی اپنے خروج کی داستان روایت کرتے وقت تاریخی درستگی میں اتنی دلچسپی نہیں رکھتے ہوں گے جتنی کہ ہم آج رکھتے ہیں۔ اس کی بجائے انھوں نے اصل واقعہ کی اہمیت پیش کرنے کی کوشش کی۔ کچھ جدید محققین کا کہنا ہے کہ خروج کی کہانی مصر کی اشرافیہ اور اس کے کنعانی حلیفوں کے خلاف کسانوں کی کامیاب بغاوت کا اساطیری بیان ہے۔[15] اس وقت یہ ایک نہایت کمیاب واقع رہا ہوگا اور ہر ملوث شخص پر اس نے انمٹ نقوش مرتب کیے ہوں گے۔ یہ طاقت ور اور زور آور کے خلاف مظلومین کی طاقت آزمائی کا ایک غیر معمولی تجربہ رہا ہوگا۔

ہم دیکھیں گے کہ یہواہ پہلے جیسا تشدد پسند اور ظالم دیوتا نہ رہا، پھر بھی اسطورہ کو تینوں وحدانیت پرست مذاہب میں زبردست اہمیت حاصل رہی۔ یہ بات حیرت انگیز معلوم ہوگی کہ اسرائیلیوں نے اسے ماورائیت اور رحم کی علامت میں تبدیل کر دیا۔ تاہم، خروج کی خونیں کہانی اللہ کے خطرناک تصورات اور ایک انتقام پرور الٰہیات کو تحریک دلاتی رہی۔ ہم دیکھیں گے کہ سترھویں صدی قبل مسیح میں استثنا کے مصنف (D) نے پرانی اسطورہ کو استعمال کرتے ہوئے انتخاب کی ایک دہشت ناک الٰہیات کا خاکہ پیش کیا جس نے مختلف ادوار میں تینوں مذاہب کی تاریخ میں نتیجہ خیز کردار ادا کیا۔ کسی بھی انسانی تصور کی طرح خدا کے تصور کو بھی غلط طریقے سے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ خدا کے منتخب بندوں اور ایک الوہی انتخاب کی اسطورہ نے استثنا کے دور سے لے کر یہودی، مسیحی اور مسلم بنیاد پرستی تک اکثر ایک تنگ ذہن، قبائلی الٰہیات کو جلا بخشی جو آج ہمارے دور میں بھی پھل پھول رہی ہے۔ تاہم، استثنا کے مصنف نے خروج کی اسطورہ کی ایک تعبیر بھی محفوظ کر دی جو وحدانیت کی تاریخ میں مساوی اور زیادہ مثبت طور پر مؤثر رہی ہے۔ وہ ایک ایسے خدا کی بات کرتی ہے جو مظلوموں اور استحصال زدگان کے ساتھ ہے۔ استثنا کے باب 26، میں ہم وہ بیان پڑھتے ہیں جو شاید J یا E کے بیانیوں میں رچے جانے سے پہلے خروج کی کہانی کی ایک ابتدائی تعبیر ہوگی۔ اسرائیلیوں کو حکم دیا جاتا ہے کہ وہ اپنی فصل کے اولین پھل یہواہ کے کاہنوں کو پیش کریں اور کہیں:

میرا باپ ایک ارامی تھا جو مرنے پر تھا۔ وہ مصر میں جا کر وہاں رہا اور اس کے لوگ تھوڑے سے تھے اور وہیں وہ ایک بڑی زور آور اور کثیر التعداد قوم بن گیا۔ پھر

مصریوں نے ہم سے برا سلوک کیا اور ہم کو دکھ دیا اور ہم سے سخت خدمت لی۔ اور ہم نے خداوند اپنے باپ باپ دادا کے خدا کے حضور فریاد کی تو خدا نے ہماری فریاد سنی اور ہماری مصیبت اور محنت اور مظلومی دیکھی۔ اور خداوند قوی ہاتھ اور بلند بازو سے بڑی ہیبت اور نشانوں اور معجزوں کے ساتھ ہم کو مصر سے نکال لایا اور ہم کو اس جگہ (کنعان) لا کر اس نے یہ ملک جس میں دودھ اور شہد بہتا ہے ہم کو دیا ہے۔ سو اب اے خداوند! دیکھ جو زمین تو نے مجھ کو دی ہے اس کا پہلا پھل میں تیرے پاس لے آیا ہوں۔[16]

تاریخ میں کسانوں کی پہلی کامیاب شورش کو تحریک دلانے والا خدا انقلاب کا خدا ہے۔ تینوں مذاہب میں اس نے سماجی انصاف کے آئیڈیل کو فروغ دیا، اگرچہ یہ کہنا پڑے گا کہ یہودی، مسیحی اور مسلمان اکثر اس آئیڈیل پر پورا اترنے میں اکثر ناکام ہوئے اور اسے ایک status quo کے خدا میں بدل کر رکھ دیا۔

اسرائیلیوں نے یہواہ کو "ہمارے اجداد کا خدا" کہا، تاہم لگتا ہے کہ وہ اجداد کے پرستش کردہ ایل، کنعانی خدائے تعالیٰ سے کافی مختلف رہا ہوگا۔ وہ غالباً اسرائیل کا خدا بننے سے قبل دوسرے لوگوں کا دیوتا تھا۔ موسیٰؑ پر اپنے تمام ابتدائی کشوف میں یہواہ بار بار اصرار کرتا ہے کہ وہ اصل میں ابرہام کا خدا ہے، حالانکہ بالاصل اسے ایل شدائی کہا جاتا تھا۔ یہ اصرار حضرت موسیٰؑ کے خدا کی شناخت کے متعلق ایک بہت ابتدائی بحث کی بازگشت کو محفوظ رکھے ہوئے ہو گی۔ رائے دی گئی ہے کہ یہواہ بالاصل ایک جنگجو دیوتا تھا، ایک جنگجو اور آتش فشاؤں کا دیوتا جسے مدیان (موجودہ اردن) میں پوجا جاتا تھا۔ ہم یہ کبھی نہیں جان سکیں گے کہ اگر یہواہ واقعی ایک بالکل نیا معبود تھا تو اصل میں اسرائیلیوں نے اسے کہاں سے دریافت کیا۔ یہ سوال بھی آج تو ہمارے لیے اہمیت کا حامل ہو سکتا ہے لیکن بائبلی مصنفین کی نظر میں اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ پاگان قدیم عہد میں دیوتاؤں کو اکثر آپس میں ضم کر دیا گیا، یا ایک جگہ کے دیوتاؤں کو کسی اور جگہ کے دیوتا سے مشابہ کے طور پر قبول کر لیا گیا۔ ہم یقین سے بس اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ یہواہ چاہے کہیں سے بھی آیا، لیکن خروج کے واقعات نے اسے قطعی معنوں میں اسرائیل کا خدا بنا دیا اور یہ کہ حضرت موسیٰؑ اسرائیلیوں کو قائل کرنے کے قابل تھے کہ وہ واقعی ایل ہی تھا— حضرات ابرہام، اسحاق اور یعقوب کا محبوب خدا۔

نام نہاد "مدیانی تھیوری" - کہ یہواہ دراصل مدیان کے لوگوں کا دیوتا تھا- کو آج عموماً مسترد کر دیا جاتا ہے، لیکن حضرت موسیٰؑ نے پہلی مرتبہ مدیان میں ہی یہواہ کے پہلے رویا کا تجربہ کیا۔ یاد رہے کہ حضرت موسیٰؑ ایک اسرائیلی غلام کے ساتھ غلط سلوک کرنے والے مصری کو قتل کرنے کے باعث مصر سے فرار ہونے پر مجبور ہوئے۔ انھوں نے مدیان میں پناہ لی، وہاں شادی کی اور اپنے سسر کی بھیڑیں چرانے کے دوران انھوں نے ایک عجیب نظارہ دیکھا: ایک جھاڑی کو آگ لگی مگر وہ راکھ نہ ہوئی۔ جب وہ دیکھنے کے لیے قریب گئے تو یہواہ نے انھیں نام لے کر پکارا اور حضرت موسیٰؑ پکارے: "میں حاضر ہوں!" (*hineni*)، اسرائیل کے ہر پیغمبر نے مکمل توجہ اور وابستگی کے متقاضی خدا کے روبرو ہونے پر ہمیشہ یہی جواب دیا تھا۔

> تب اس نے کہا اِدھر پاس مت آ۔ اپنے پاؤں سے جوتا اتار کیونکہ جس جگہ تو کھڑا ہے وہ مقدس زمین ہے۔ پھر اس نے کہا میں تیرے باپ کا خدا یعنی ابرہام کا خدا اور اضحاک (اسحاق) کا خدا اور یعقوب کا خدا ہوں۔ موسیٰ نے اپنا منہ چھپالیا کیونکہ وہ خدا پر نظر کرنے سے ڈرتا تھا۔[18]

اس پہلے دعوے کے باوجود، کہ یہواہ ہی اصل میں ابرہام کا خدا ہے، یہ واضح طور پر اس معبود سے قطعی مختلف ہے جس نے ابرہام کے ساتھ دوست کے روپ میں بیٹھ کر کھانا کھایا تھا۔ وہ ہیبت ناک اور فاصلہ قائم رکھنے پر مُصر ہے۔ جب حضرت موسیٰؑ نے اس کا نام اور کوائف پوچھے تو یہواہ نے جواب میں ایک پھبتی کسی: "میں جو ہوں سو میں ہوں۔"[19] ہم دیکھیں گے کہ وحدانیت پرستوں نے صدیوں تک اس جواب کو استعمال کیا۔ اس کا مطلب کیا تھا؟ بعد کے فلسفیوں کے قائم کردہ خیال کے برعکس اس کا مطلب خود کو قائم بالذات ہستی قرار دینا نہیں تھا۔ اس دور میں عبرانی زبان اتنی زیادہ مابعد الطبیعیاتی جہت نہیں رکھتی تھی، اور اسے یہ خصوصیت حاصل کرنے میں دو ہزار برس لگے۔ خدا کا مدعا نسبتاً کافی دوٹوک تھا۔ *Ehyeh asher ehyeh* (میں جو ہوں سو میں ہوں) ایک عبرانی محاورہ ہے جو دانستہ ابہام کے لیے بولا جاتا ہے۔ جب بائبل اس قسم کے جملے استعمال کرتی ہے: "وہ وہاں گئے جہاں وہ گئے،" تو اس کا مطلب ہے: "مجھے بالکل اندازہ نہیں کہ وہ کہاں گئے۔" چنانچہ جب موسیٰؑ پوچھتے ہیں کہ وہ کون ہے، تو خدا جواب دیتا ہے: "اس بات کی پروانہ کرو کہ میں کون ہوں۔" یا "اپنے کام سے کام

رکھو۔" خدا کی فطرت پر کوئی گفتگو نہ ہونا تھی اور یقیناً اسے باتوں میں الجھانے کی کوئی کوشش بھی نہیں ہونی چاہیے تھی، جیسا کہ کبھی کبھی پاگانوں نے اپنے دیوتاؤں کے نام بولتے وقت کیا۔ یہواہ غیر مشروط واحد ہے: میں جو ہوں گا بس میں ہوں گا۔ وہ جیسا چاہے گا کرے گا اور اس بات کی کوئی ضمانت نہیں دے گا۔ اس نے وعدہ کیا کہ وہ اپنے لوگوں کی تاریخ میں حصہ دار ہو گا۔ خروج کی اسطورہ فیصلہ کن ثابت ہوئی: یہ نہایت ناممکن حالات میں بھی مستقبل کی امید پیدا کرنے کے قابل تھی۔

اختیار کے اس نئے احساس کی ایک قیمت ادا کرنا پڑی۔ پرانے آسمان خدا انسانی معاملات سے بہت دور بیٹھے ہونے کی حیثیت میں تجربہ کیے گئے؛ بعل، مردوک اور ماں دیویوں جیسے نئے معبود انسانوں کے قریب آ گئے تھے لیکن یہواہ نے انسانی اور الوہی دنیا کے درمیان خلیج ایک مرتبہ پھر کھول دی تھی۔ کوہ سینائی کی کہانی میں یہ چیز واضح دکھائی دیتی ہے۔ جب لوگ پہاڑ پر پہنچے تو انھیں کہا گیا کہ اپنے کپڑوں کو پاک کریں اور فاصلے پر رہیں۔ موسیٰؑ کو اسرائیلیوں کو خبردار کرنا تھا: "تم نہ تو اِس پہاڑ پر چڑھنا اور نہ اِس کے دامن کو چھونا۔ جو کوئی پہاڑ کو چھوئے ضرور جان سے مار ڈالا جائے۔ مگر اسے کوئی ہاتھ نہ لگائے، بلکہ وہ لاکلام سنگسار کیا جائے یا تیر سے چھیدا جائے، خواہ وہ انسان ہو خواہ حیوان وہ جیتا نہ چھوڑا جائے۔" لوگ پہاڑ سے پرے کھڑے ہو گئے اور یہواہ آگ اور بادل میں نازل ہوا:

> جب تیسرا دن آیا تو صبح ہوتے ہی بادل گرجنے اور بجلی چمکنے لگی اور پہاڑ پر کالی گھٹا چھا گئی اور قرنا کی آواز بہت بلند ہوئی اور سب لوگ ڈیروں میں کانپ گئے۔ اور موسیٰؑ لوگوں کو خیمہ گاہ سے باہر لایا کہ خدا سے ملائے اور وہ پہاڑ سے نیچے آ کھڑے ہوئے۔ اور کوہ سینا اوپر سے نیچے تک دھوئیں سے بھر گیا کیونکہ خداوند شعلہ میں ہو کر اس پر اترا اور دھواں تنور کے دھوئیں کی طرح اوپر کو اٹھ رہا تھا۔ اور وہ سارا پہاڑ زور سے ہل رہا تھا۔[20]

موسیٰؑ اکیلے چوٹی تک گئے اور الواحِ شریعت وصول کیں۔ نظم، آہنگ اور عدل کے اصول چیزوں کی عین فطرت میں تجربہ کرنے کی بجائے (جیسا کہ پاگان رویا میں ہوتا تھا) اب شریعت اوپر سے نیچے بھیجی گئی تھی۔ تاریخ کا خدا اپنی تماشا گاہ یعنی زمینی دنیا پر زیادہ توجہ کو تحریک دلا سکتا تھا، لیکن اس سے عمیق بیگانگی کا امکان بھی موجود ہے۔

خروج کے حتمی متن (پانچویں صدی قبل مسیح میں تدوین کردہ) میں بتایا گیا کہ خدا نے کوہ سینائی پر موسیٰ کے ساتھ ایک عہد باندھا۔ قیاس ہے کہ یہ واقعہ 1200 قبل مسیح کے قریب ہوا ہو گا۔ اس بارے میں محققین نے کافی بحث کی ہے: کچھ نقادوں کو یقین ہے کہ میثاق نے ساتویں صدی قبل مسیح سے پہلے اسرائیل میں اہمیت اختیار نہ کی۔ لیکن تاریخ سے قطع نظر، میثاق کا تصور ہمیں بتاتا ہے کہ اسرائیلی ابھی تک موحد نہیں تھے، کیونکہ یہ صرف کثرت پرستی کے ماحول میں ہی بامعنی تھا۔ اسرائیلی یقین نہیں رکھتے تھے کہ یہواہ، سینائی کا خدا واحد خدا تھا، لیکن انھوں نے اپنے میثاق میں وعدہ کیا کہ وہ دیگر تمام معبودوں کو نظر انداز کر کے صرف اسی کی پوجا کریں گے۔ سارے خمسۂ موسیٰ میں ایک بھی وحدانیت پرستانہ جملہ ڈھونڈنا مشکل ہے۔ حتیٰ کہ کوہ سینائی پر دیے گئے احکامات عشرہ بھی دیگر دیوتاؤں کی موجودگی کو بس یونہی لیتے ہیں: "میرے حضور تو غیر معبودوں کو نہ ماننا۔"[21] واحد معبود کی عبادت تقریباً ایک بے نظیر اقدام تھا: مصری فرعون اخناتون نے سورج دیوتا کی عبادت کرنے اور مصر کے دیگر روایتی معبودوں کو نظر انداز کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن اس کے جانشین نے فوراً اس پالیسی کو الٹ دیا۔ 'مانا' کے ایک قوائی ماخذ کو نظر انداز کرنا ایک غیر ضروری بے باکی لگتا ہو گا، اور اسرائیلیوں کی بعد کی تاریخ دکھاتی ہے کہ وہ دیگر دیوتاؤں کا مسلک مسترد کرنے میں نہایت مذبذب تھے۔ یہواہ نے جنگ میں اپنی مہارت ثابت کر دی تھی، لیکن وہ زرخیزی کا دیوتا نہیں تھا۔ اسرائیلی جب کنعان میں آباد ہوئے تو جبلی طور پر بعل، کنعان کے آقا کے مسلک کی جانب متوجہ ہوئے جو نامعلوم زمانوں سے فصلیں اگاتا آ رہا تھا۔ پیغمبروں نے اسرائیلیوں کو میثاق سے وفادار رہنے پر زور دیا لیکن اکثریت بعل، عشیرہ اور عنات کی ہی پرستش کرتی رہی۔ درحقیقت بائبل ہمیں بتاتی ہے کہ جب موسیٰ کوہ سینائی پر چڑھے تو بقیہ لوگ کنعان کے پرانے پاگان مذہب کی جانب واپس ہو گئے۔ انھوں نے ایک طلائی بچھڑا (ایل کی روایتی شبیہ) بنایا اور اس کے سامنے قدیم رسوم انجام دیں۔ اس واقعے کو کوہ سینائی کے مکاشفہ کے ساتھ رکھنا شاید خمسۂ موسیٰ کے مصنفین کی جانب سے اسرائیل میں شدید پھوٹ کو عیاں کرنے کی ایک کوشش تھی۔ موسیٰ جیسے پیغمبروں نے یہواہ کے رفیع الشان مذہب کا پرچار کیا لیکن زیادہ تر لوگ پرانی رسوم ہی چاہتے تھے، انھوں نے دیوتاؤں، فطرت اور نوع انسانی کی یگانگت کا کلّی تصور قائم رکھا۔

تاہم، اسرائیلیوں نے خروج کے بعد یہواہ کو اپنا واحد دیوتا بنانے کا عہد کیا تھا اور پیغمبروں نے انھیں بعد کے برسوں میں یہ وعدہ یاد دلایا۔ انھوں نے صرف اور صرف یہواہ کی بطور *elohim* پرستش کا وعدہ کیا تھا اور جواب میں اس نے وعدہ کیا کہ وہ اس کے خاص بندے ہوں گے اور اس کی خصوصی پناہ میں رہیں گے۔ یہواہ نے انھیں خبردار کیا تھا کہ اگر انھوں نے میثاق کو توڑا تو انھیں بے رحمانہ انداز میں تباہ کر دے گا۔ تاہم، اسرائیلی میثاق میں فریق بنے۔ یشوع کی کتاب میں ہم اسرائیل اور اس کے خدا کے درمیان اس معاہدے پر خوشی منانے کا ایک غالباً ابتدائی ذکر دیکھتے ہیں۔ معاہدہ ایک رسمی عہدنامہ تھا جو مشرقِ وسطیٰ کی سیاست میں دو فریقین کو باندھنے کے لیے اکثر استعمال کیا گیا۔ یہ ایک طے شدہ صورت میں تھا۔ معاہدے کے متن کی ابتدا میں بادشاہ کا تعارف کروایا جاتا جو بارسوخ ترین فریق تھا اور اس کے بعد فریقین کے درمیان تعلق کی تاریخ کے ڈانڈے موجودہ دور تک ملائے جاتے۔ آخر میں شرائط اور خلاف ورزی کیے جانے کی سزائیں بیان کی جاتیں۔ مطلق وفاداری کا مطالبہ میثاق کے سارے تصور میں اساسی حیثیت رکھتا تھا۔ چودھویں صدی میں حتی بادشاہ مُرسِیلس دوم اور اس کے باجگزار Duppi Tashed کے مابین معاہدے میں بادشاہ نے مندرجہ ذیل مطالبہ کیا: "کسی اور سے رجوع نہ کرو۔ تمھارے اجداد نے مصر کو خراج دیا؛ تم ایسا نہیں کرو گے۔ تم میرے دوست کے دوست اور میرے دشمن کے دشمن ہو گے۔" بائبل ہمیں بتاتی ہے کہ جب اسرائیلی کنعان پہنچے اور اپنے عزیز و اقارب سے ملے تو ابراہام کی تمام اولادوں نے یہواہ کے ساتھ ایک معاہدہ کیا۔ تقریب حضرت موسیٰ کے جانشین یشوع نے انجام دی جو یہواہ کا نمائندہ تھا۔ اس موقعہ پر ہونے والا معاہدہ روایت کے مطابق تھا۔ یہواہ کا تعارف کروایا گیا؛ ابراہام، اسحاق اور یعقوب کے ساتھ اس کے معاملات کا ذکر ہوا؛ پھر خروج کے واقعات بیان کیے گئے۔ آخر میں یشوع نے معاہدے کی شرائط متعین کیں اور اسرائیلیوں کے اجتماع سے باقاعدہ منظوری کا تقاضا کیا:

> پس تم خداوند کا خوف رکھو اور نیک نیتی اور صداقت سے اس کی پرستش کرو اور ان دیوتاؤں کو دور کر دو جن کی پرستش تمھارے باپ دادا بڑے دریا کے پار اور مصر میں کرتے تھے اور خداوند کی پرستش کرو۔ اور اگر خداوند کی پرستش تم کو بری معلوم ہوتی ہو تو آج ہی تم اسے جس کی پرستش کرو گے چُن لو۔ خواہ وہ وہی دیوتا ہوں جن کی

پرستش تمھارے باپ دادا اور بڑے دریا کے اس پار کرتے تھے یا اموریوں کے دیوتا ہوں جن کے ملک میں تم بسے ہو۔22

لوگوں کے پاس راہ موجود تھی کہ وہ یہوواہ یا کنعان کے روایتی دیوتاؤں کو منتخب کریں۔ انھوں نے تذبذب کا مظاہرہ نہ کیا۔ یہوواہ جیسا اور کوئی دیوتا نہیں تھا، کوئی بھی اور معبود اپنے پجاریوں کے ایما پر کبھی اس قدر مؤثر نہیں رہا تھا۔ ان کے امور میں اس کی زبردست مداخلت نے بلاشبہ دکھا دیا تھا کہ یہوواہ ان کے ایلوہیم کو لانے کا کام کر رہا تھا: وہ صرف اسی کی پرستش کرتے اور دیگر دیوتاؤں کو اٹھا کر پھینک دیتے۔ یشوع نے انھیں خبردار کیا کہ یہوواہ نہایت حاسد تھا۔ اگر وہ میثاق کی شرائط سے روگردانی کرتے تو وہ انھیں تباہ کر دیتا۔ لوگ ثابت قدم ہو گئے: انھوں نے صرف یہوواہ کو اپنے ایلوہیم کے طور پر منتخب کیا۔ یشوع پکارا، "پس اب تم اجنبی معبودوں کو جو تمھارے درمیان ہیں دور کر دو اور اپنے دلوں کو خداوند اسرائیل کے خدا کی طرف مائل کرو۔"23

بائبل دکھاتی ہے کہ لوگ میثاق کے ساتھ مکمل طور پر مخلص نہیں تھے۔ انھوں نے اسے جنگ کے موقعوں پر یاد کیا جب انھیں یہوواہ کی ماہرانہ عسکری حفاظت درکار ہوتی، لیکن آسانی کے وقت وہ پرانے انداز میں بعل، عنات اور عشیرہ کی ہی پوجا کرتے۔ اگرچہ یہوواہ کا مسلک اپنے تاریخی تعصب میں بنیادی طور پر مختلف تھا، لیکن اس نے اپنا اظہار اکثر پرانے بت پرستانہ انداز میں کیا۔ جب بادشاہ سلیمان نے یروشلم (وہ شہر جسے ان کے باپ داؤد نے یبوسیوں سے چھینا تھا) میں یہوواہ کے لیے ایک معبد بنوایا تو یہ بھی کنعانی دیوتاؤں کے معبدوں جیسا تھا۔ اس میں تین مربع احاطے تھے جو ایک چھوٹے سے مکعب شکل کے کمرے پر ختم ہوتے۔ Holy of Holies نامی اس کمرے میں میثاق کا صندوق رکھا تھا۔ ایک انتقال پذیر الطار (altar) جسے اسرائیلیوں نے دربدری کے برسوں میں اپنے ساتھ رکھا۔ معبد کے اندر کانسی کی ایک بہت بڑی چلمچی کنعانی اسطورہ کے اولین سمندر یام کی نمائندہ تھی۔ اس کے علاوہ بیالیس فٹ کے دو تنہا ستون عشیرہ کے زرخیزی کے مسلک کی نشاندہی کرتے تھے۔

اہل اسرائیل بیت ایل، شلوہ، ہبرون، بیت اللحم اور دان میں کنعانیوں سے ورثہ میں ملنے والے قدیم معبدوں میں یہوواہ کی پرستش کرتے رہے جہاں اکثر پاگان رسوم انجام دی جاتی تھیں۔ تاہم، معبد جلد ہی خصوصی بن گیا، حالانکہ (جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے) وہاں بھی کچھ

نہایت راسخ العقیدہ سرگرمیاں جاری تھیں۔ اسرائیلی معبد کو یہوواہ کے آسمانی دربار کی ایک نقل کے طور پر دیکھنے لگے۔ موسم خزاں میں ان کا اپنا جشن نوروز ہوتا تھا، جو یوم کفارہ پر قربانی کے بکرے کی تقریب سے شروع ہوتا اور پانچ روز بعد Feast of Tabernacles کے کٹائی کے تہوار (زرعی سال کا آغاز) تک جاری رہتا۔ کہا جاتا ہے کہ کچھ ایک زبور Feast of Tabernacles کے موقعہ پر معبد میں یہوواہ کی تخت نشینی کا ذکر کرتی ہیں۔ مردوک کی تخت نشینی کی طرح یہ تہوار بھی ابتدائے آفرینش میں اس کی جانب سے بدنظمی کو کچلنے کا سوانگ تھا۔24 خود بادشاہ سلیمان نے بھی مختلف عقائد کو ملایا: اس کی متعدد پاگان (بت پرست) بیویاں تھیں جو اپنے اپنے دیوتاؤں کی عبادت کرتیں، اور اپنے پاگان پڑوسیوں کے ساتھ اس کے تعلقات بہت دوستانہ تھے۔

یہ خطرہ ہمیشہ موجود تھا کہ یہوواہ کا مسلک انجام کار عوامی بت پرستی میں ضم ہو جائے گا۔ نویں صدی قبل مسیح کے نصف آخر میں یہ خطرہ خاص طور پر سنگین ہو گیا۔ 869 میں بادشاہ اخی اب اسرائیل کی شمالی بادشاہت کے تخت پر بیٹھا۔ اس کی بیوی یزبل، الصور اور صیدا (موجودہ لبنان) کے بادشاہ کی بیٹی، راسخ بت پرست تھی جس نے ملک کو بعل اور عشیرہ کے مذہب کا پیروکار بنانے کا ارادہ کیا۔ اس نے بعل کے پجاری منگوائے جنھوں نے فوراً شمالی لوگوں میں بہت سے معتقد پیدا کر لیے۔ بادشاہ داؤد نے ان لوگوں کو مطیع کیا تھا اور یہ بے دلی کے ساتھ یہوواہ کی پرستش کرتے تھے۔ اخی اب یہوواہ سے وفادار رہا لیکن اس نے یزبل کے نئے مذہب کا تدارک کرنے کی کوشش نہ کی۔ تاہم، اس کے عہد حکومت کے اواخر میں جب ملک ایک سنگین قحط کا شکار ہوا تو ایلیاہ (Eli-Jah - "یہوواہ میرا دیوتا ہے") نامی ایک پیغمبر بال دار قمیض اور چمڑے کی لنگوٹی میں ملبوس، ملک میں اِدھر اُدھر پھرنے اور یہوواہ سے بے وفائی کے خلاف تبلیغ کرنے لگا۔ اس نے بادشاہ اخی اب اور لوگوں کو کوہ سینائی پر یہوواہ اور بعل کے مابین ایک مقابلے میں آنے کی دعوت دی۔ وہاں بعل کے 450 کاہنوں کی موجودگی میں اس نے لوگوں سے سوال کیا: وہ کب تک ان دو معبودوں کے درمیان بھٹکتے رہیں گے؟ تب اس نے دو بیل منگوائے، ایک اپنے اور دوسرا بعل کے کاہنوں کے لیے۔ ان بیلوں کو دو قربان گاہوں پر رکھا گیا۔ انھیں اپنے اپنے دیوتاؤں کو پکارنا اور دیکھنا تھا کہ کس کا دیوتا آسمان سے آگ بھیج کر سوختنی قربانی کو وصول

کرتا ہے۔ لوگوں نے کہا، "ٹھیک ہے۔" بعل کے کاہن ساری صبح اس کا نام پکارتے رہے۔ دوپہر کو ایلیاہ نے ان کو چڑا کر کہا، "بلند آواز سے پکارو، کیونکہ وہ دیوتا ہے۔ وہ کسی سوچ میں ہوگا یا وہ خلوت میں ہے یا کہیں سفر میں ہوگا یا شاید وہ سوتا ہوگا۔ سو ضرور ہے کہ وہ جگایا جائے۔ تب وہ بلند آواز سے پکارنے لگے اور اپنے دستور کے مطابق خود کو چھریوں اور نشتروں سے زخمی کر لیا، یہاں تک کہ لہولہان ہوگئے۔" وہ دوپہر ڈھلنے پر بھی شام کی قربانی چڑھا کر نبوت کرتے رہے، "پر کچھ آواز نہ ہوئی، نہ کوئی جواب دینے والا نہ توجہ کرنے والا تھا۔"

تب ایلیاہ کی باری آئی۔ لوگ قربان گاہ کے گرد جمع ہوگئے، جبکہ اس نے اس کے گرد ایک خندق کھودی اور اسے پانی سے بھر دیا تاکہ آگ لگنا مزید مشکل ہو جائے۔ تب ایلیاہ نے یہواہ کو پکارا۔ فوراً آسمان سے آگ گری اور بیل کو بھسم کرنے کے علاوہ خندق کا تمام پانی بھی خشک کر دیا۔ لوگ منہ کے بل گر گئے اور پکارے، "خداوند وہی خدا ہے، یہواہ ہی خدا ہے۔" ایلیاہ ایک فراخ دل فاتح نہیں تھا۔ اس نے لوگوں کو حکم دیا: "بعل کے نبیوں کو پکڑ لو، ان میں سے ایک بھی جانے نہ پائے۔" سو انھوں نے نبیوں کو پکڑ لیا اور قریبی وادی میں لے جا کر سب کو قتل کر دیا۔[25] پاگان اِزم عموماً خود کو دوسرے لوگوں پر نافذ کیے جانے کا تقاضا نہیں کرتا تھا۔ یزبل ایک دلچسپ استثنیٰ ہے۔ کیونکہ عبادت خانے میں دیگر خداؤں کے پہلو میں کسی نئے خدا کی گنجائش ہمیشہ رہتی تھی۔ یہ ابتدائی اساطیری واقعات دکھاتے ہیں کہ یہواہ ازم نے ابتدا سے ہی دیگر عقائد کی سختی سے بیخ کنی اور استرداد کا مطالبہ کیا، اس مظہر پر ہم اگلے باب میں مزید تفصیل سے غور کریں گے۔ قتل عام کے بعد ایلیاہ کوہ کرمل پر چڑھ گیا اور "زمین پر سرنگوں ہو کر منہ اپنے گھٹنوں کے بیچ کر لیا اور اپنے خادم سے کہا کہ ذرا اوپر جا کر سمندر کی طرف تو نظر کر۔" آخر کار وہ آدمی کے ہاتھ جتنا ایک بادل سمندر میں سے اٹھنے کی خبر لایا۔ ایلیاہ نے اسے کہا کہ بارش ہونے سے پہلے روانہ ہو جائے اور بادشاہ اخی اب کو خبردار کرے۔ ابھی وہ یہ بات کہہ ہی رہا تھا کہ آسمان "آندھی سے سیاہ ہو گیا اور بڑی بارش ہوئی،" ایک کیف کے عالم میں ایلیاہ نے اپنا جبہ اٹھایا اور اخی اب کے رتھ کے ساتھ ساتھ دوڑنے لگا۔ بارش بھیجنے کے ذریعے یہواہ نے طوفان کے خدا بعل کا کام غصب کر لیا تھا اور خود کو جنگ کے علاوہ زرخیزی میں بھی مساوی مؤثر ثابت کیا۔

بعل کے نبیوں کو قتل کرنے کے خلاف جوابی کارروائی سے خوف زدہ ایلیاہ سینائی جزیرہ نما کی

طرف چلا گیا اور پہاڑ پر پناہ لی جہاں خدا نے خود کو حضرت موسیٰؑ پر ظاہر کیا تھا۔ وہاں اس نے ایک کشف کا تجربہ کیا جس نے نئی یہوائی روحانیت عیاں کی۔ اسے ایک چٹان کی درز میں کھڑے ہونے کو کہا گیا تاکہ الوہی جلال سے محفوظ رہے:

> تند آندھی نے خداوند کے آگے پہاڑوں کو چیر ڈالا اور چٹانوں کے ٹکڑے کر دیے پر خداوند آندھی میں نہیں تھا، اور آندھی کے بعد زلزلہ آیا پر خداوند زلزلہ میں نہیں تھا، اور زلزلہ کے بعد آگ آئی پر خداوند آگ میں بھی نہیں تھا، اور آگ کے بعد ایک دبی ہوئی ہلکی سی آواز آئی۔ اسے سن کر ایلیاہ نے اپنا منہ اپنی چادر سے لپیٹ لیا۔[26]

پاگان معبودوں کے برعکس یہواہ فطرت کی کسی بھی قوت میں نہیں بلکہ ایک الگ اقلیم میں تھا۔ اسے بمشکل قابل ادراک جھونکے میں، باآواز خاموشی میں تجربہ کیا جاتا ہے۔

ایلیاہ کی کہانی میں یہودی صحائف میں موجود ماضی کے واقعات کا آخری اساطیری بیان ملتا ہے۔ ساری مہذب یا آباد دنیا (*Oikumene*) کی فضا میں تبدیلی کا اشارہ موجود تھا۔ 800 تا 200 قبل مسیح کے دور کو Axial یا "اساسی عہد" کا نام دیا گیا ہے۔ مہذب دنیا کے تمام اہم خطوں میں لوگوں نے نئے تصورات تشکیل دیے جو طویل عرصہ تک اہم اور فیصلہ کن کردار ادا کرتے رہے۔ وہ نئے مذہبی نظام، معاشی اور حالات میں تبدیلی کے عکاس تھے۔ کچھ نامعلوم وجوہ کی بنا پر تمام بڑی تہذیبیں ایک ہی جیسے راستے پر گامزن ہوئیں، حالانکہ اس وقت ان کے مابین کوئی تجارتی رابطہ بھی نہ تھا (مثلاً چین اور یورپی خطے کے درمیان)۔ خوش حالی کی ایک نئی لہر نے تاجر طبقہ پیدا کیا۔ طاقت بادشاہ اور پروہت، معبد اور محل سے منڈی میں منتقل ہو رہی تھی۔ نئی دولت نے عقلی اور ثقافتی رنگا رنگی پیدا کی اور انفرادی ضمیر کو بھی ترقی دی۔ شہروں میں تبدیلی کی رفتار تیز ہونے پر نابرابری اور استحصال زیادہ واضح ہو گیا اور لوگ محسوس کرنے لگے کہ ان کا اپنا طرزِ عمل آئندہ نسلوں کی تقدیر بنا سکتا تھا۔ ہر خطے نے ان مسائل سے نمٹنے کے لیے الگ الگ آئیڈیالوجی بنائی: چین میں تاؤمت اور کنفیوشس مت، ہندوستان میں ہندومت اور بدھ مت اور یورپ میں فلسفیانہ استدلال۔ مشرقِ وسطیٰ نے کوئی ہمہ گیر رجحان پیش نہ کیا لیکن ایران میں زرتشت اور اسرائیل میں عبرانی پیغمبروں نے وحدانیت کی نئی صورتوں کو ترقی دی۔ یہ بات شاید آپ کو عجیب معلوم ہو کہ اس دور کی دیگر عظیم مذہبی بصیرتوں کی طرح "خدا" کا نظریہ بھی

منڈی کی معیشت میں پیدا ہوا۔

کتاب کے اگلے باب میں یہواہ کے اصلاح شدہ مذہب پر بات کرنے سے پہلے میں ان میں سے دو ترقیوں پر مختصراً بات کرنا چاہوں گی۔ ہندوستان کا مذہبی تجربہ بھی انھی خطوط پر صورت پذیر ہوا، لیکن اس کا کچھ مختلف چیزوں پر اصرار اسرائیلی نظریۂ خدا کی صفات اور مسائل پر روشنی ڈالنے میں مدد دے گا۔ افلاطون اور ارسطو کی منطق پسندی بھی اہمیت کی حامل ہے کیونکہ یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں نے اپنے خیالات انھی سے اخذ کیے اور انھیں اپنے اپنے مذہبی تجربے کے رنگ میں رنگنے کی کوشش کی —حالانکہ یونانی خدا ان کے اپنے خدا سے بہت مختلف تھا۔

سترھویں صدی قبل مسیح میں موجودہ ایران کے علاقے سے آریاؤں نے وادیِ سندھ پر حملہ کیا اور وہاں کے باشندوں کو مطیع بنا لیا۔ انھوں نے مفتوحہ علاقے پر اپنے مذہبی خیالات کا اطلاق کیا جو اب ہمیں رِگ وید نامی مجموعے میں ملتے ہیں۔ وہاں آپ کو بہت سے دیوتا نظر آئیں گے جن کی خصوصیات کافی حد تک مشرقِ وسطیٰ کے دیوتاؤں جیسی ہیں۔ تاہم، کچھ اشاروں سے پتا چلتا ہے کہ لوگوں نے متعدد خداؤں کو ایک ہی خدائے مطلق کا مظہر خیال کرنا شروع کر دیا تھا۔ بابلیوں کی طرح آریائی بھی اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کی اساطیر حقیقت کو بیان نہیں کرتیں بلکہ ان میں ایک سریت کا بیان ہے جسے خود دیوتا بھی مناسب طور پر واضح نہیں کر پائے تھے۔ جب انھوں نے یہ تصور کرنے کی کوشش کی کہ ابتدائی بے ترتیبی میں سے دیوتاؤں اور دنیا کا ظہور کیسے ہوا تو اس نتیجہ پر پہنچے کہ ہستی کے اسرار کو سمجھنا دیوتاؤں کے بس سے بھی باہر ہے:

کون جانے کہ وہ کہاں سے ظاہر ہوئی،
یہ صدور کہاں سے ہوا،
آیا خدا نے اسے بنایا یا نہیں، ---
اوپر آسمان پر بیٹھا نگران ہی جانتا ہے۔
یا شاید وہ بھی نہیں جانتا۔27

ویدوں کے مذہب نے زندگی کے ماخذوں کی وضاحت کرنے یا فلسفیانہ سوالات کے دقیق جوابات دینے کی کوشش نہ کی۔ اس کی بجائے اس کا مقصد لوگوں کو ہستی کا جلال اور ہیبت محسوس کرنے کے قابل بنانا تھا۔ اس نے سوال زیادہ اٹھائے اور جواب کم دیے۔

آٹھویں صدی قبل مسیح میں جب J اور E اپنی تصنیفات مکمل کر رہے تھے تو ہندوستان کے سماجی اور معاشی حالات میں تبدیلیاں رونما ہوئیں جس کا مطلب تھا کہ پرانا ویدک مذہب اب کارآمد نہیں رہا تھا۔ آریاؤں کے حملے نے مقامی باشندوں کے جو خیالات دبا دیے تھے انھوں نے دوبارہ سر اٹھایا اور ایک نئی مذہبی بھوک پیدا کی۔ نظریۂ کرم (یہ نظریہ کہ زندگی کے دوران کیے ہوئے اچھے یا برے اعمال ہی اچھی یا بری تقدیر بناتے ہیں) میں دوبارہ دلچسپی پیدا ہونے سے لوگ انسانوں کے غیر ذمہ دارانہ طرزِ عمل کا الزام دیوتاؤں کو دینے پر کم مائل تھے۔ دیوتاؤں کو واحد ماورائی حقیقت کی علامات کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ ویدک مذہب قربانی کی رسوم سے لبریز ہو گیا تھا، لیکن پرانے ہندوستانی یوگ میں دلچسپی دوبارہ پیدا ہونے کا مطلب تھا کہ لوگ صرف ظاہر پرستی پر زور دینے والے مذہب سے اکتا گئے تھے۔ قربانی اور رسوم ہی کافی نہیں تھیں: وہ اپنی رسوم کے داخلی مفہوم تلاش کرنا چاہتے تھے۔ ہم دیکھیں گے کہ اسرائیل کے پیغمبروں نے بھی اسی قسم کی بے اطمینانی محسوس کی۔ ہندوستان میں اب دیوتاؤں کو دوسری ہستیاں نہیں سمجھا جاتا تھا جو اپنے پجاریوں سے باہر تھے؛ اس کی بجائے مرد و خواتین نے اندر سے صداقت محسوس کرنے کی جستجو کی۔

ہندوستان میں دیوتاؤں کی اہمیت کم ہو گئی تھی۔ مذہبی استاد یا گرو کا درجہ زیادہ بڑھ گیا تھا جسے دیوتاؤں سے بھی برتر خیال کیا جانے لگا۔ یہ انسانیت کی زبردست قدر افزائی اور اپنی قسمت کو اپنے اختیار میں لینا تھا۔ ہندو مت اور بدھ مت کے نئے مذاہب نے دیوتاؤں کے وجود سے انکار نہ کیا، نہ ہی لوگوں کو ان کی عبادت کرنے سے روکا۔ ان کے خیال میں اس قسم کا جبر تباہ کن ہو سکتا تھا۔ اس کی بجائے ہندوؤں اور بودھیوں نے دیوتاؤں سے برتر ہونے کی نئی راہیں اختیار کیں۔ آٹھویں صدی قبل مسیح کے دوران رِشیوں نے اپنے مقالوں میں ان مسائل پر بات کرنا شروع کی جنھیں آرنیک اور اپنشد کہا جاتا ہے۔ ان کا مجموعہ ویدانت (یعنی ویدوں کا اختتام) کہلاتا ہے۔ آٹھویں صدی قبل مسیح میں 200 کے قریب اپنشد لکھے جا چکے تھے۔ ہمیں ہندو مت کو کسی ایک ہی تعریف میں لپیٹنے سے گریز کرنا چاہیے۔ اس میں بہت سے مختلف نظام ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ لیکن اپنشدوں نے دیوتا پن کا ایک جداگانہ نظریہ پیش کیا۔ یہ دیوتائی کیفیت دیوتاؤں سے ماورا لیکن تمام چیزوں میں سرایت پذیر ہے۔

ویدک عہد میں لوگوں نے رسوم اور قربانیوں میں ایک مقدس طاقت کا تجربہ کیا تھا۔ انھوں نے اس مقدس طاقت کو برہمن کا نام دیا (مذہبی طبقے براہمن کے بارے میں تصور کیا جاتا تھا کہ وہ بھی اس طاقت کے حامل ہیں)۔ آہستہ آہستہ برہمن کا مطلب ہی ایک قوت بن گیا جو ہر چیز کو قائم رکھے ہوئے تھا۔ ساری دنیا کو ایک الوہی فعالیت کے طور پر دیکھا گیا جس کا ماخذ برہمن تھا۔ تمام ہستیوں کا داخلی مفہوم۔ اپنشدوں نے ہر چیز میں برہمن کی کار فرمائی کو شناخت کرنے پر زور دیا۔ یہ تمام موجودات کی مخفی بنیاد کو سامنے لانے کے مترادف تھا۔ ہر موجود چیز برہمن کا مظہر بن گئی۔ حقیقی بصیرت کا دارومدار مختلف مظاہر میں کار فرما اتحاد پر تھا۔ کچھ ایک اپنشدوں نے برہمن کو ایک شخصی طاقت کے طور پر دکھایا، لیکن دیگر میں اس کی حیثیت قطعی غیر شخصی ہے۔ برہمن کو "تو" کہہ کر مخاطب نہیں کیا جاسکتا، یہ ایک نیوٹرل لفظ ہے اور مذکر یا مؤنث بھی نہیں، برہمن کا تجربہ ایک حاکم دیوتا کے طور پر بھی نہیں کیا جاتا۔ برہمن نوع انسانی کی بات نہیں کرتا۔ یہ مردوں اور عورتوں سے ملاقات نہیں کر سکتا، یہ اس قسم کی تمام انسانی سرگرمیوں سے ماورا ہے۔ نہ ہی وہ ایک ذاتی انداز میں ہمیں رد عمل دیتا ہے؛ گناہ اسے "برہم" نہیں کرتا اور اسے ہم سے "محبت کرنے والا" یا "ناراض" نہیں کہا جاسکتا۔ دنیا تخلیق کرنے پر اس کا شکر ادا کرنا بالکل غیر موزوں ہوگا۔

اگر یہ الوہی قوت ہم میں سمائی ہونے اور ہمیں قائم رکھنے کا امر نہ رکھتی تو ہم سے قطعی اجنبی ہوتی۔ یوگ کی تکنیکوں نے لوگوں کو ایک داخلی دنیا سے آگاہ کیا تھا۔ آسن لگانے، سانس لینے، خوراک اور ذہنی ارتکاز کے قواعد دیگر ثقافتوں میں بھی جداگانہ طور پر پیدا ہوئے (جیسا کہ ہم آگے غور کریں گے) اور لگتا ہے کہ انھوں نے روشن خیالی اور بصیرت کا ایک تجربہ پیدا کیا جس کی مختلف طور پر تعبیر کی گئی لیکن جو انسانیت کے لیے فطری لگتا ہے۔ اپنشدوں نے دعویٰ کیا کہ ذات کی ایک نئی جہت کا یہ تجربہ وہی مقدس قوت تھا جو باقی کی دنیا کو قائم رکھے ہوئے تھی۔ ہر فرد میں موجود ابدی اصول کو آتما کہا گیا: یہ پاگان ازم کے کلیت پر مبنی پرانے تصور کی ایک نئی صورت تھی، اپنے اندر اور باہر واحد زندگی کی نئی حوالے سے دریافتِ نو جو بنیادی طور پر الوہی تھی۔ چھاندوگیہ اپنشد نمک کی مثال کے ذریعے اس کی وضاحت کرتا ہے۔ ایک نوجوان شخص شویتا کیتو نے بارہ سال تک ویدوں کا مطالعہ کیا تھا۔ اس کے باپ اُدلک نے ایک سوال پوچھا جس

کا وہ کوئی جواب نہ دے پایا۔ تب اس نے شویتا کیتو کو اساسی صداقت کے متعلق ایک سبق دیا جس سے وہ قطعی لاعلم تھا۔ اس نے بیٹے سے کہا کہ نمک کی ایک ڈلی پانی میں ڈال دے اور اگلی صبح اس کے پاس آئے۔ جب باپ نے کہا کہ نمک کہاں ہے تو شویتا کیتو پیش نہ کر سکا کیونکہ وہ پوری طرح حل ہو گیا تھا۔ اُدلک نے اس سے سوال کیا:

"کیا تم نچلے حصے میں سے ایک گھونٹ پیو گے؟ کیسا ذائقہ ہے؟" اس نے کہا

"نمکین۔"

"درمیان میں سے ایک گھونٹ پیو۔ اب کیسا ذائقہ ہے؟"

"نمکین۔"

"آخری کنارے سے ایک گھونٹ پیو۔ اب کیسا ذائقہ ہے؟"

پانی پھینک دو اور میرے پاس آؤ۔

شویتا کیتو نے ایسا ہی کیا۔

باپ نے اس سے کہا: "میرے پیارے بیٹے، یہ درست ہے کہ تم ہستی کا ادراک نہیں کر سکتے، لیکن اس کا موجود ہونا درست ہے۔ یہ جوہر اول — ساری کائنات — اپنی ذات رکھتی ہے۔ یہ حقیقی ہے: یہ نفس ہے: یہ تم ہو، شویتا کیتو!"

اگرچہ ہم برہمن کو نہیں دیکھ سکتے، لیکن وہ دنیا میں سمایا ہوا ہے اور صرف ہمارے اندر ہی ملتا ہے۔[28]

آتما نے خدا کو ایک مورتی، ایک خارجی حقیقت بننے سے روکا۔ ہندومت میں خدا کو دنیا میں شامل ایک ہستی کو طور پر نہیں دیکھا جاتا۔ چنانچہ یہ دنیا کے ساتھ کوئی مشابہت بھی نہیں رکھتا۔ منطق کے ذریعے اس کو سمجھا نہیں جاسکتا تھا۔ وہ صرف ایک تجربے (انوبھو) کے توسط سے ہم پر خود کو آشکار کرتا ہے جسے الفاظ یا تصورات میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ برہمن وہ ہے جسے .... "الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا، لیکن وہ تمام الفاظ کا ماخذ ہے، جسے ذہن میں سوچا نہیں جاسکتا، لیکن ذہن میں تمام سوچیں اسی کی عطا میں ہیں۔"[29] اس طرح کے سرایت پذیر خدا سے بات کرنا یا اس کے متعلق سوچنا اور اسے محض سوچ کا ایک معروض بنانا ناممکن ہے۔ وہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا ادراک بے خودی کے عالم میں ہی کیا جاسکتا ہے۔ خدا ان لوگوں کی سوچ میں

آتا ہے جو اسے سوچ سے ماورا سمجھتے ہیں، نہ کہ ان لوگوں کی سوچ میں جو اسے سوچ کے ذریعے پانے کا تصور کرتے ہیں۔ یہ علما کو نامعلوم اور سادہ لوگوں کو معلوم ہے۔

یہ ایک بیداری کے سرور میں جانا جاتا ہے جو ابدی زندگی کا در کھولتی ہے۔[30]

دیوتاؤں کی طرح منطق کو بھی مسترد نہیں کیا جاتا۔ برہمن یا آتما کے تجربہ کو بھی منطق میں اسی حد تک بیان کیا جا سکتا ہے جتنا کہ کسی نغمے کے ٹکڑے کو۔ اس قسم کا فن پارہ بنانے اور اس کی قدر افزائی کے لیے ذہانت لازمی ہے، لیکن یہ ایک تجربے کی پیش کش کرتا ہے جو خالص منطقی یا دماغی استعداد سے باہر ہے۔ یہ بھی خدا کی تاریخ میں ایک مستقل موضوع بن گیا۔

ذاتی ماورائیت کا آئیڈیل یوگی میں مجسم تھا جو اپنا گھر بار تیاگ کر بصیرت کی جستجو کرتا۔ 538 قبل مسیح میں ایک نوجوان سدھارتھ گوتم نے بھی اپنی بیوی بیٹے اور راج پاٹ کو چھوڑا اور مرتاض بن گیا۔ دکھ درد کے مناظر نے اس کے دل میں گھر کر لیا تھا اور وہ ہستی کے دکھ دور کرنے کا راز جاننے کا خواہش مند تھا۔ چھ برس تک اس نے مختلف ہندو گروؤں کی شاگردی کی اور اس دوران کٹھن ریاضتوں کے مراحل سے گزرا لیکن کوئی راہ منزل کی جانب جاتی دکھائی نہ دی۔ رشیوں کے عقائد اس کے دل کو نہ بھائے اور ریاضتوں نے محض اس کی مایوسی میں اضافہ ہی کیا۔ ان کٹھن ریاضتوں کو ترک کرنے کے بعد اس نے آسن لگائے اور اپنے تمام خیالات اور سوچوں کو اندر کی جانب مرکوز کر لیا۔ اسی دوران ایک رات کو اسے نروان حاصل ہو گیا۔ ساری کائنات مسرت سے بھر گئی، زمین لرزی، آسمان سے پھولوں کی بارش ہوئی، خوشبو بردار ہوائیں چلیں اور دیوتاؤں نے آسمانوں پر جشن منایا۔ یہاں بھی دیوتا، فطرت اور انسانیت ایک رشتے میں بندھ گئے تھے۔ دکھ سے نجات اور نروان کے حصول کی ایک نئی امید پیدا ہوئی۔ گوتم اب 'بدھ' ہو گیا تھا۔ شیطان 'مار' نے اسے تحریص دلائی کہ وہ اپنی نئی بصیرتوں کو صرف اپنے تک ہی محدود رکھے: اس بات کی تشہیر کا کوئی فائدہ نہیں تھا کیونکہ کوئی بھی اس پر یقین نہیں کرے گا۔ لیکن دو پرانے روایتی دیوتا مہابرہما اور شکر بدھ کے پاس آئے اور درخواست کی کہ وہ بصیرت حاصل کرنے کے اس طریقے کا پرچار ساری دنیا میں کرے۔ بدھ مان گیا اور اگلے پینتالیس برس کے دوران ہندوستان بھر کا سفر کر کے اپنے اس پیغام کی تبلیغ کی کہ دکھ بھری اس دنیا میں صرف ایک چیز پائیدار تھی۔ یہ چیز تھی دھرم، یعنی راست بازی کے ساتھ زندگی بسر کرنا۔ بس یہی

زندگی ہمیں دکھ سے آزاد کر سکتی تھی۔

اس معاملے میں خدا کا کوئی عمل دخل نہ تھا۔ بدھ دیوتاؤں پر اس لیے یقین رکھتا تھا کیونکہ وہ ثقافتی زندگی کا ایک حصہ تھے۔ لیکن اس کے خیال میں دیوتا انسانیت کے لیے کوئی زیادہ فائدہ مند ثابت نہیں ہو سکتے تھے۔ وہ بھی دکھ درد کے عالم میں پھنسے ہوئے تھے، انھوں نے بھی نروان نہیں پایا تھا، وہ بھی دیگر جان داروں کی طرح آواگون کے چکر میں آ چکے تھے۔ تاہم، اپنی زندگی کے کچھ اہم مواقع پر۔ مثلاً جب اس نے اپنے خیالات کا پرچار کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس نے دیوتاؤں کا اثر محسوس کیا۔ چنانچہ بدھ نے دیوتاؤں سے انکار نہ کیا، لیکن وہ یقین رکھتا تھا کہ نروان کی حقیقتِ مطلق دیوتاؤں سے برتر تھی۔ ریاضت کے دوران جب بودھی کسی ماورائیت کا تجربہ کرتے ہیں تو انھیں یہ یقین نہیں ہوتا کہ اس کی وجہ کسی مافوق الفطرت ہستی کے ساتھ رابطہ ہے۔ اس قسم کی حالتیں انسانیت میں عام ہیں۔ درست راہ اختیار کر کے اور یوگا کی تکنیکیں سیکھ کر کوئی بھی شخص ان حالتوں کو پا سکتا ہے۔ چنانچہ بدھ نے اپنے شاگردوں کو کسی ایک دیوتا پر انحصار کرنے کی بجائے اپنی نجات (موکش) کے لیے کوشش کرنے پر زور دیا۔

نروان کے بعد بنارس میں اپنے اولین شاگردوں سے ملاقات ہونے پر بدھ نے اپنے نظامِ فکر کے اصول پیش کیے: ساری ہستی دکھ ہے۔ چیزیں مسلسل پیدا ہوتی اور فنا ہوتی ہیں، کچھ بھی پائیدار اور ہمیشہ رہنے والا نہیں ہے۔ مذہب کا آغاز کسی چیز کو غلط سمجھنے کے ساتھ ہوتا ہے۔ بدھ نے تعلیم دی کہ تمام جان داروں کے ساتھ محبت کی زندگی گزارنے، رحم کھانے اور کسی بھی قسم کی نشہ آور اشیا کے استعمال سے باز رہنے کے ذریعے دکھ سے نجات پانا ممکن ہے۔ بدھ نے کوئی فلسفیانہ نظام ایجاد کرنے کا دعویٰ نہ کیا۔ اس نے اِسے دریافت کیا تھا: "میں نے ایک قدیم راہ دیکھی جس پر سابق بدھ چلے تھے۔"[31] پاگان ازم کے قوانین کی طرح یہ بھی ہستی کے اساسی ڈھانچے کے ساتھ بندھی ہوئی تھی، خود زندگی کی حالت میں خلقی۔ اس کی معروضی حقیقت اس لیے نہیں تھی کہ منطقی ثبوت کے ذریعے اس کا مظاہرہ کیا جا سکتا تھا، بلکہ اس لیے کہ سنجیدگی سے کوشش کرنے والا کوئی بھی شخص اس اندازِ حیات کو اختیار کر سکتا تھا۔ فلسفیانہ یا تاریخی مظاہرے کی بجائے مؤثر پن ہمیشہ کسی کامیاب مذہب کا نشانِ امتیاز رہا ہے: صدیوں تک دنیا کے متعدد حصوں میں دیکھا گیا کہ یہ اندازِ حیات ایک ماورائی مفہوم نہیں دیتا۔

'کرم' مرد و خواتین کو دکھ انگیز زندگیوں کے غیر مختتم سلسلے میں قید کر دیتا تھا۔ لیکن اگر وہ اپنے انانیت پسندانہ رویوں کی اصلاح کر سکتے تو اپنے مقدر کو تبدیل کر سکتے تھے۔ بدھ نے جنم مرن کے چکر کا موازنہ ایک شعلے سے کیا جو چراغ کو روشن کرتا ہے، پھر اس سے دوسرا چراغ روشن ہوتا ہے، اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتے چلتے شعلہ بجھ جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص موت کے وقت ایک غلط رویے کے شعلے سے جل رہا ہو تو مزید چراغ ہی روشن کرے گا۔ لیکن اگر آگ بجھ گئی ہے تو دکھ کا چکر ختم ہو جائے گا اور نروان حاصل ہو گا۔ نروان کا لفظی مطلب "بجھا ہونا" یا "ٹھنڈا ہونا" ہے۔ تاہم، یہ محض ایک منفی حالت نہیں، بلکہ بودھی زندگی میں ایک کردار ادا کرتی ہے جو خدا سے مشابہ ہے۔ جیسا کہ ایڈورڈ Conze نے "Buddhism: Its Essence and Development" میں وضاحت کی، بودھی اکثر نروان یعنی مطلق حقیقت کو بیان کرنے کے لیے خدا پرستوں والا استعاراتی انداز استعمال کرتے ہیں:

> ہمیں بتایا گیا ہے کہ نروان مستقل، مستحکم، ناقابلِ فنا، ناقابلِ حرکت، لازماں، بے موت، غیر مولود اور لا ہے، کہ یہ قوت، مسرت اور کیف ہے، ایک محفوظ پناہ گاہ اور ناقابلِ خلاف ورزی تحفظ؛ کہ یہ حقیقی صداقت اور اعلیٰ ترین حقیقت ہے؛ کہ یہ خیر، مطلق مقصد اور ہماری زندگی کا واحد مصرف ہے، ابدی، مخفی اور ناقابلِ ادراک طمانیت۔[32]

کچھ بودھی شاید اس موازنے پر اعتراض کریں گے کیونکہ وہ مطلق حقیقت کے اپنے تصور کو بیان کرنے کے لیے 'خدا' کے تصور کو نہایت محدود پاتے ہیں۔ اس کی وجہ کافی حد تک یہ ہے کہ خدا پرست لفظ 'خدا' کا استعمال ایک ایسی ہستی کے حوالے سے محدود انداز میں کرتے ہیں جو ہم سے زیادہ مختلف نہیں۔ اپنشدوں کے رشیوں کی طرح بدھ نے بھی اصرار کیا کہ نروان کی تعریف دیگر انسانی حقائق والے انداز میں نہیں کی جا سکتی۔

نروان پانا "آسمان پر جانے" جیسا نہیں، جیسا کہ مسیحی سمجھا کرتے تھے۔ بدھ نے نروان یا دیگر قطعی امور کے متعلق کسی بھی سوال کا جواب دینے سے ہمیشہ انکار کیا کیونکہ یہ سوال "غیر مناسب" تھے۔ ہم نروان کی تعریف نہیں کر سکتے کیونکہ ہمارے الفاظ اور تصورات حسیات کی دنیا کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔ تجربہ واحد قابلِ اعتماد "ثبوت" تھا۔ اس کے شاگردوں نے

جانا کہ نروان صرف اس لیے موجود تھا کیونکہ ان کا اچھی زندگی گزارنا انہیں اس کی جھلک دیکھنے کے قابل بنائے گا۔

> اے بھکشوؤ، غیر مولود، غیر موجود، غیر مخلوق، غیر مرکب موجود ہے۔ بھکشوؤ، اگر یہ موجود نہ ہوتا تو پھر پیدائش، ہستی، تخلیق اور ترکیب سے جائے فرار بھی نہ ہوتی۔ لیکن چونکہ وہ موجود ہے، اس لیے بچنے کی راہ بھی موجود ہے۔[33]

بدھ کے بھکشوؤں کو نروان کی نوعیت کے بارے میں خیال آرائی نہیں کرنی چاہیے۔ جب بدھ سے پوچھا گیا کہ کیا کوئی نروان یافتہ بدھ موت کے بعد بھی زندہ رہتا ہے تو اس نے سوال کو "غیر مناسب" قرار دے کر مسترد کر دیا۔ یہ سوال کرنا یہ پوچھنے کے مترادف تھا کہ کوئی شعلہ بجھنے کے بعد کس سمت میں جاتا ہے۔ نروان میں بدھ کے ہست ہونے اور معدوم ہونے کی بات کرنا بھی غیر درست تھا: لفظ ہونا ہماری فہم میں آنے والی کسی بھی حالت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں نے بھی خدا کی "موجودگی" کے سوال کا جواب دینے کے لیے یہی انداز اپنایا۔ بدھ یہ سمجھانے کی کوشش کر رہا تھا کہ زبان تمام تصورات اور منطق سے ماورا حقیقت کو بیان کرنے سے قاصر ہے۔ اس نے منطق کے استعمال کو مسترد نہ کیا بلکہ سوچ اور زبان کے درست استعمال کی اہمیت پر زور دیا۔ اس نے کہا کہ کسی شخص کی دینیات یا عقائد بھی غیر ضروری تھے۔ وہ دلچسپ تو ہو سکتے تھے لیکن ان کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ واحد اہم چیز اچھی زندگی تھی۔ بودھی اگر سچائی کو منطقی انداز میں بیان کرنے کی کوشش کیے بغیر اچھی زندگی گزاریں تو انھیں دھرم کا اصل مفہوم معلوم ہو جائے گا۔

دوسری طرف اہل یونان منطق اور استدلال میں گہری دلچسپی لے رہے تھے۔ افلاطون (427-346 ق-م) نظریۂ علم اور دانش کی نوعیت کے دقیق مسائل میں الجھا ہوا تھا۔ اس کا بہت سا ابتدائی کام سقراط کے دفاع پر مبنی ہے جس نے سوال اٹھانے کی صلاحیت کو صیقل پر زور دیا لیکن اسے نوجوانوں کو گمراہ کرنے کے الزام میں موت کی سزا دی گئی۔ اس کے خیالات بھی کافی حد تک اہلِ ہند جیسے تھے۔ وہ پرانے تہواروں اور مذہبی اساطیر سے اکتا گیا تھا اور انھیں گھٹیا اور غیر مناسب خیال کرنے لگا۔ افلاطون پر چھٹی صدی قبل مسیح کے فلسفی فیثا غورث کا بھی اثر تھا۔ لگتا ہے کہ ہندوستانی خیالات کا اثر فارس اور مصر کے توسط سے فیثا غورث تک پہنچا تھا۔ اس کا

یقین تھا کہ روح ایک تنزلی یافتہ معبود تھی جو جسم میں اسی طرح محبوس ہے جیسے ہم قبر میں محبوس ہوتا ہے۔ اس نے ایک ناقابلِ خواہش دنیا میں اجنبیت محسوس کرنے کے انسانی تجربہ کو پیش کیا۔ فیثا غورث نے تعلیم دی کہ روح کو رسومات کی ادائیگی کے ذریعے نجات دلانا ممکن ہے جن کے نتیجے میں یہ بانظم دنیا کے ساتھ ہم آہنگی اختیار کر سکتی ہے۔ افلاطون بھی انسانی ادراک سے ماورا اور ناقابلِ تغیر حقیقت کے وجود پر یقین رکھتا تھا اور روح کے بارے میں اس کے خیالات بھی فیثا غورث جیسے تھے۔ غار کی مشہور تمثیل میں افلاطون نے زمین پر انسانی زندگی کی تاریکی اور مبہم پن کو بیان کیا: انسان محض دیوار پر ابدی حقیقتوں کے پڑنے والے سایوں کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن وہ آہستہ آہستہ اپنے ذہن کو الوہی نور کا عادی بنا کر بصیرت اور نجات حاصل کر سکتا ہے۔

افلاطون شاید اپنی زندگی کے متاخر برسوں میں اس خیال سے روگردان ہو گیا؛ ولیکن ابدی صورتوں یا خیالات کے بارے میں اس کے نظریات نے اس وقت وحدانیت پرستوں کے خیالات کو بہتر متاثر کیا جب انھوں نے اپنا نظریۂ خدا بیان کرنے کی کوشش کی۔ یہ خیالات ذہن کی قوتیں تھیں جنھیں استدلالی قوتوں کے ذریعے سمجھا جا سکتا تھا۔ اس دنیا کی چیزیں محض الوہی دنیا کی ابدی صورتوں کا نقشِ ثانی ہیں۔ ہمارے ہر ایک نظریے کے حوالے سے ایک خیال (عین) موجود ہے، مثلاً محبت، انصاف اور خوب صورتی وغیرہ۔ تاہم، خیالات کی اعلیٰ ترین صورت نظریۂ خیر ہے۔ افلاطون نے قدیم اسطورہ کو فلسفیانہ صورت دے دی تھی۔ اس کے ابدی خیالات کو اساطیری الوہی دنیا کے منطقی روپ کے طور پر لیا جا سکتا ہے۔ دنیا [illegible]ئیں اس الوہی دنیا کا دھندلا ترین عکس ہیں۔ اس نے خدا کی فطرت پر بحث نہیں کی بلکہ خود کو صورتوں کی الوہی دنیا تک ہی محدود رکھا۔ افلاطون یقین رکھتا تھا کہ الوہی حقیقت جامد اور غیر متغیر تھی۔ یونانیوں نے حرکت یا تبدیلی کو کمتر خصوصیت خیال کیا: سچی شناخت رکھنے والی چیز پائیدار اور ناقابلِ تبدیل ہوتی ہے۔ چنانچہ کامل ترین حرکت دائرے کی صورت میں تھی، کیونکہ یہ تبدیل ہوئے بغیر واپس اپنی ہی جانب سفر کرتا تھا: مدار میں گھومتے ہوئے اجرام فلکی بھی الوہی دنیا کی پیروی کرتے ہیں۔ الوہیت کے اس نہایت جامد تصور نے یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں پر زبردست اثر ڈالا، حالانکہ یہ الہام کے خدا کے ساتھ بہت کم کچھ مشترک رکھتا تھا۔ الہام کا خدا

مستعد، سرگرم اور تجدید پسند تھا اور بائبل کے مطابق تو وہ اپنے فیصلوں پر نظرِ ثانی بھی کر لیتا تھا، مثلاً جب وہ انسان کو تخلیق کرنے پر پچھتایا اور سیلابِ عظیم کے ذریعے نسلِ انسانی کو تباہ کرنے کا فیصلہ کیا۔

افلاطون کا ایک باطنی پہلو تھا جسے وحدانیت پرستوں نے نہایت سازگار پایا۔ افلاطون کی الوہی صورتیں باہر موجود حقیقتیں نہیں تھیں، بلکہ انھیں اپنی ذات کے اندر دریافت کیا جا سکتا تھا۔ اپنے ڈرامائی مکالمے "The Symposium" میں افلاطون نے دکھایا کہ کیسے ایک خوب صورت لڑکے کو پاک کر کے مثالی حسن کے ایک وجدانی مراقبے (*theoria*) میں منقلب کیا جا سکتا تھا۔ وہ سقراط کے استاد ڈایوٹیما سے وضاحت کرواتا ہے کہ یہ حسن بے مثال، ابدی اور مطلق ہے، اس دنیا میں ہماری تجربہ کردہ کسی بھی چیز سے نہایت مختلف:

> سب سے پہلے یہ حسن ابدی ہے؛ یہ نہ تو ہست میں سے آتا ہے اور نہ ڈھلتا اور نہ ہی گھٹتا بڑھتا ہے؛ نیز یہ جزواً خوب صورت اور جزواً بد صورت نہیں، نہ ہی کبھی خوب صورت اور کبھی بد صورت ہے، نہ یہ کسی نسبت سے خوب صورت یا بد صورت ہے، نہ دیکھنے والے کا نقطۂ نظر اس کو خوب صورت یا بد صورت بناتا ہے؛ نہ ہی یہ حسن تخیل کو چہرے یا ہاتھوں یا کسی جسمانی چیز کی خوب صورتی کے طور پر متاثر کرے گا، یہ سوچ یا سائنس کی خوب صورتی یا اس حسن جیسا نہیں جس کا کوئی ماخذ و منبع ہو؛ وہ اسے بطور مطلق دیکھے گا، اپنے آپ میں تنہا موجود، بے مثال اور ابدی۔[34]

المختصر، حسن جیسا ایک تصور بہت سے خدا پرستوں کی نظر میں "خدا" قرار دیے گئے تصور سے کافی ملتا جلتا ہے۔ تاہم، اپنی ماورائیت کے باوجود تصورات انسانی ذہن کے اندر ملیں گے۔ ہم جدید لوگ سوچ کا تجربہ ایک سرگرمی کے طور پر کرتے ہیں، ایک ایسی چیز جو ہم کرتے ہیں۔ افلاطون نے اس کا تصور ایک ایسی چیز کے طور پر کیا جو ذہن میں واقع ہوتی ہے: سوچ کے معروضات حقیقتیں تھیں جو ان کا ادراک کرنے والے انسان کی عقل میں فعال تھیں۔ چونکہ بنی نوعِ انسان تنزل یافتہ الوہی ہستیاں تھے، اس لیے الوہی دنیا کی اشکال ان کے اندر تھیں اور منطق کے ذریعے ان تک پہنچنا ممکن تھا۔ اور منطق محض استدلالی یا دماغی سرگرمی نہیں بلکہ ہمارے اندر موجود ابدی حقیقت کی ایک وجدانی تفہیم تھی۔

افلاطون کو یقین تھا کہ کائنات بنیادی طور پر منطقی تھی۔ یہ حقیقت کے تخیلاتی نظریہ کی ایک اور اسطورہ تھی۔ ارسطو (322-384 ق-م) نے ایک قدم مزید آگے بڑھایا۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے منطقی استدلال کی اہمیت کو تسلیم کیا جو تمام سائنس کی بنیاد ہے۔ وہ پوری طرح قائل تھا کہ اس طریقہ کو استعمال کرنے کے ذریعے کائنات کی تفہیم حاصل کرنا ممکن ہے۔ "Metaphysics" (مابعد الطبیعیات / *meta ta physika*) کے نام سے مشہور ہونے والے چودہ مقالوں میں سچائی کی تھیوریٹیکل تفہیم کرنے کی کوشش کے ساتھ ساتھ اس نے تھیوریٹیکل طبیعیات اور تجربی حیاتیات کا مطالعہ بھی کیا۔ گہری عقلی انکساری کا مالک ہونے کے باوجود اس نے اصرار کیا کہ کوئی بھی شخص سچ کا مکمل طور پر ادراک کرنے کے قابل نہیں، بلکہ وہ اجتماعی فہم میں ہی کم یا زیادہ حصہ داری کر سکتا ہے۔ افلاطون کے ساتھ اختلاف کرتے ہوئے اس نے کہا کہ صورتیں اتنی دیر تک ہی حقیقت رکھتی ہیں جب تک وہ ہماری دنیا میں ٹھوس مادی اشیا میں وجود رکھتی ہوں۔

سائنسی حقیقت میں مشغول ہونے کے باوجود ارسطو مذہب اور اسطوریات کی نوعیت اور اہمیت کی گہری تفہیم رکھتا تھا۔ اس نے نشاندہی کی کہ مختلف باطنی مذاہب میں جستجو کا آغاز کرنے والے لوگوں کے لیے کوئی حقائق جاننا ضروری نہ تھا۔[35] یہیں سے اس کا یہ مشہور نظریہ متشکل ہوا کہ المیہ خوف اور رحم کے جذبات (جو دوبارہ جنم کی بنیاد ہیں) کا کیتھارسس (*catharsis*، تطہیر) کرتا ہے۔ یونانی ٹریجڈیز، جو بالاصل مذہبی تقریبات کا ایک حصہ تھیں، میں تاریخی واقعات کے حقیقی بیان کی بجائے ایک زیادہ سنجیدہ سچائی کو افشا کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ واقعی تاریخ شاعری اور اسطورہ کی بہ نسبت کہیں زیادہ پیچیدہ تھی: "آپ بیان کرتے ہیں کہ کیا واقعہ ہوا اور دوسرا بتاتا ہے کہ کیا ہو سکتا تھا۔ چنانچہ تاریخ کی بہ نسبت شاعری زیادہ فلسفیانہ اور سنجیدہ چیز ہے: کیونکہ شاعری ہمہ گیر کی بات کرتی ہے، جبکہ تاریخ مخصوص تفصیل کی۔"[36] شاید ایک تاریخی ایکلیز یا ایڈیپس گزرا ہو یا نہ گزرا ہو، لیکن ان کی زندگیوں کے حقائق ہومر اور سوفوکلیز کے ہاں ہمارے تجربہ کردہ کرداروں سے کوئی تعلق نہیں رکھتے جو انسانی حالت کے متعلق ایک مختلف مگر زیادہ عمیق صداقت کا اظہار کرتے ہیں۔ ٹریجڈی کے *katharsis* کے بارے میں ارسطو کا بیان صداقت کی ایک فلسفیانہ پیش کاری تھا جسے *Homo religiosus* نے

ہمیشہ وجدانی طور پر سمجھا تھا: روز مرہ زندگی میں ناقابلِ برداشت واقعات کی ایک علامتی، باطنی یار سوماتی پیش کاری جو انھیں بدل کر ایک خالص اور حتیٰ کہ مسرور کن چیز بنا دیتی۔

ارسطو کے نظریۂ خدا نے بعد کے وحدانیت پرستوں پر نہایت عمیق اثر مرتب کیا، بالخصوص مغربی دنیا کے مسیحیوں پر۔ "طبیعیات" میں اس نے حقیقت کی نوعیت اور کائنات کے ڈھانچے اور مواد کا تجزیہ کیا تھا۔ اس نے تخلیق کے بارے میں قدیم صدوری بیانات کو فلسفیانہ صورت دی: ہستیوں کا ایک نظامِ مراتب موجود تھا جس میں ہر درجہ اپنے سے نیچے والے درجے کو صادر اور تبدیل کرتا تھا۔ اس سلسلے میں سب سے بلند درجے پر غیر متحرک محرک (Unmoved Mover) بیٹھا تھا جسے ارسطو نے خدا کے ساتھ شناخت کیا۔ یہ خدا خالص ہستی ہونے کے ناتے ابدی، غیر متحرک اور روحانی تھا۔ وہ مفکر اور فکر دونوں تھا۔ چونکہ مادہ فانی اور ناپائیدار ہے اس لیے خدا میں کوئی مادی عنصر موجود نہیں۔ غیر متحرک محرک ہی ساری کائنات میں حرکت و سرگرمی کا منبع تھا، لہٰذا ہر حرکت کی لازماً ایک علت ہو گی جس کا واحد منبع کھوجا جا سکتا تھا۔ وہ کشش کے ایک عمل کے ذریعے دنیا کو فعال بناتا ہے، کیونکہ تمام ہستیاں ہستی بالذات کی جانب کھنچتی ہیں۔

انسان کی حالت مراعات یافتہ ہے: اس کی انسانی روح عقل کا الوہی تحفہ رکھتی ہے جو اسے خدا کا رشتے دار اور الوہی فطرت میں شریک بناتی ہے۔ عقل کی یہ دیوتائی استعداد اسے پودوں اور جانوروں پر فضیلت دیتی ہے۔ تاہم، جسم اور روح کی حیثیت میں انسان ساری کائنات کی کائناتِ صغیر ہے جو اپنے اندر عقل کے الوہی وصف کے ساتھ ساتھ گھٹیا ترین میٹریلز بھی رکھتا ہے۔ اس کا فرض ہے کہ اپنی دانش کی تطہیر کے ذریعے لافانی اور الوہی بنے۔ دانش (*sophia*) تمام انسانی خوبیوں میں سے اعلیٰ ترین ہے؛ اس کا اظہار فلسفیانہ صداقت کا مراقبہ (*theoria*) ہے جو۔ جیسا کہ افلاطون کے ہاں۔ خود خدا کی سرگرمی کی نقل کرنے کے ذریعے ہمیں الوہی بناتا ہے۔ *Theoria* صرف منطق کے ذریعے ہی نہیں حاصل ہوتا تھا بلکہ ایک وجدانی ذاتی ماورائیت پر منتج ہونے والی منضبط بصیرت تھا۔ تاہم، معدودے چند لوگ ہی اس دانش کے اہل ہیں اور بیشتر صرف *phronesis* کی حالت ہی حاصل کر سکتے ہیں، یعنی روز مرہ زندگی میں پیش نگاہی اور ذہانت کا استعمال۔

ارسطو کے نظام میں غیر متحرک محرک کو اہم حیثیت حاصل ہونے کے باوجود اس کا خدا بہت کم مذہبی پہلو رکھتا تھا۔ اس نے دنیا تخلیق نہیں کی تھی کیونکہ اس میں تبدیلی اور ناپائیداری کا عمل جاری وساری تھا۔ یہ خدا کائنات سے بے پروا تھا، کیونکہ وہ اپنے سے کمتر کسی چیز پر غور و فکر نہیں کر سکتا۔ اگرچہ ہر چیز اس کی متمنی ہے، مگر خدا کائنات کے وجود سے قطعی لاتعلق رہتا ہے، کیونکہ وہ اپنے سے کم تر کسی چیز کا مراقبہ نہیں کر سکتا۔ یقیناً وہ دنیا کی ہدایت کاری یا راہنمائی نہیں کرتا، اور نہ ہی ہماری زندگیوں پر کسی قسم کا کوئی اثر ڈال سکتا ہے۔ یہ ایک کھلا سوال ہے کہ آیا خدا کائنات کی موجودگی کے بارے میں جانتا بھی ہے یا نہیں۔ اس قسم کے خدا کی موجودگی کا سوال بالکل اضافی ہوگا۔ ارسطو نے اپنی زندگی کے متاخر حصے میں اس نظریے سے منہ موڑ لیا ہو گا۔ اساسی عہد کے لوگوں کی حیثیت میں افلاطون اور ارسطو دونوں ہی انفرادی ضمیر، اچھی زندگی اور معاشرے میں انصاف کے مسئلے کے بارے میں متفکر تھے۔ تاہم، ان کی سوچ اشرافیہ پسند تھی۔ افلاطون کی اشکال کی خالص دنیا یا ارسطو کا دور دراز خدا عام فانی انسانوں کی زندگیوں پر نہایت خفیف اثرات مرتب کر سکتا تھا۔ بعدازاں یہودی اور مسیحی معترفین کو یہ امر تسلیم کرنا پڑا۔

چنانچہ ہم نے دیکھا کہ اساسی (Axial) عہد کی نئی آئیڈیالوجیز میں اس حوالے سے مجموعی طور پر اتفاق رائے پایا جاتا تھا کہ انسانی زندگی میں ایک لازمی ماورائی عنصر موجود تھا۔ مختلف اہل فکر نے اس ماورائیت کی تعبیر مختلف انداز میں کی، لیکن وہ سب اسے مردوں اور عورتوں کی کاملیت کے لیے نہایت اہم خیال کرتے تھے۔ انھوں نے پرانی اسطوریات کو قطعاً مسترد کرنے کی بجائے ان کی تعبیر و تشریح کی اور لوگوں کو ان سے بالاتر ہو کر سوچنے میں مدد دی۔ جب یہ عارضی آئیڈیالوجیز تشکیل پذیر ہو رہی تھیں تو اسرائیل کے پیغمبروں نے بدلتے حالات کا مقابلہ کرنے کی خاطر اپنی روایات وضع کیں، اور ان کے نتیجے میں یہوواہ واحد خدا بن گیا۔ لیکن تند خو اور غضب ناک یہوواہ ان دیگر رفیع الشان بصیرتوں پر کیسے پورا اترا؟

باب 2

یہودیوں کا خدائے واحد

742 قبل مسیح میں یہودیہ (Judea) کے شاہی خاندان کے ایک رکن نے خواب میں یہوواہ کو یروشلم کے ہیکل سلیمانی میں دیکھا۔ یہ بنی اسرائیل کے لیے ایک باعثِ پریشانی امر تھا۔ یہوداہ (Judah) کا بادشاہ عزیاہ اسی برس فوت ہوا تھا اور اس کا بیٹا آہاز تخت نشین ہوا تھا جس نے اپنی رعایا کو بڑھاوا دیا کہ وہ یہوواہ کے ساتھ ساتھ پاگان دیوتاؤں کی بھی پرستش کریں۔ اسرائیل کی شمالی سلطنت طوائف الملوکی کا شکار تھی: بادشاہ یربعام کی وفات کے بعد 746 اور 736 ق-م کے دوران پانچ بادشاہ تخت نشین ہو چکے تھے، جبکہ اشور کا بادشاہ تگلت پلیسر سوم ان کی زمینوں کی جانب ہاتھ بڑھا رہا تھا۔ 722 ق-م میں اس کے جانشین بادشاہ سارگون دوم نے شمالی سلطنت فتح کی اور آبادی کو نکال باہر کیا: اسرائیل کے دس شمالی قبیلوں کو تاریخ سے محو ہو جانے پر مجبور کر دیا گیا، جبکہ یہوداہ کی چھوٹی سی بادشاہت کو اپنی بقا کا خطرہ لاحق ہو گیا۔ بادشاہ عزیاہ کی موت کے بعد معبد میں دعا گو یسعیاہ غالباً آنے والی مصیبت سے آگاہ تھا، ساتھ ہی ساتھ وہ معبد کی ٹھاٹھ باٹھ والی تقریبات کے غیر موزوں پن سے بھی نالاں ہوگا۔ یسعیاہ غالباً حکمران طبقے کا ایک رکن تھا، لیکن اس کے خیالات عوامی اور جمہوری تھے۔ جب خانقاہ میں لوبان کی

خوشبو پھیل جاتی اور ہر طرف قربانی کے جانوروں کا خون بکھرا ہوتا تو وہ شاید خوفزدہ ہو جاتا کہ اسرائیل کا مذہب اپنے باطنی مفہوم اور راست بازی سے محروم ہو گیا تھا۔

اچانک اسے محسوس ہوا کہ یہواہ خود بھی معبد کے عین اوپر آسمان میں اپنے تخت پر بیٹھا ہوا تھا۔ یہواہ کا نور معبد میں بھرا ہوا تھا اور اس کے ساتھ موجود دو سیرافیم (Seraphs) فرشتوں نے اپنے پروں کی مدد سے چہروں کو ڈھانپ رکھا تھا کہ کہیں ان کی نظر یہواہ کے چہرے پہ نہ پڑ جائے۔ (سیرافیم، لفظی مطلب آگ کی مانند روشن۔ خصوصی فرشتے جنھیں خدا پیغام رسانی کے لیے استعمال کرتا ہے۔ مترجم) وہ پکار رہے تھے: "قدّوس، قدّوس؟ قدّوس خدا یہواہ رب الافواج (*Sabaoth*) ہے۔ ساری زمین اس کے جلال سے معمور ہے۔"[1] لگتا ہے کہ معبد کی بنیادیں ہل رہی ہیں اور اس میں دھواں بھر گیا ہے۔ گاڑھے دھوئیں نے یہواہ کو اسی طرح چھپا لیا ہے جیسے کوہ سینا پر موسیٰ سے چھپایا تھا۔ آج جب ہم لفظ قدوس یا پاک استعمال کرتے ہیں تو عموماً ہماری مراد ایک اخلاقی کمال سے ہوتی ہے۔ تاہم، عبرانی لفظ "کدوش" (*Kaddosh*) کا اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس سے مراد ایک بنیادی بے نیازی ہے۔ کوہ سینا پر یہواہ کی شبیہ نے اس وسیع خلیج پر روشنی ڈالی جو انسان اور الوہی دنیا کے بیچ اچانک پیدا ہو گئی تھی۔ اب سیرافیم چلا رہے تھے: یہواہ کوئی اور ہے! کوئی اور! کوئی اور!" یسعیاہ نے اس پاک احساس کا تجربہ کیا تھا جو مردوں اور عورتوں پر وقتاً فوقتاً منکشف ہوتا اور انھیں اور خوف سے بھر دیتا۔ رڈولف اوٹو نے اپنی کتاب "The Idea of the Holy" میں اس ماورائی حقیقت کے دہشت ناک تجربے کو "*mysterium terribile et fascinans*" (دہشت ناک راز) کے طور پر بیان کیا: یہ اس لیے دہشت ناک ہے کیونکہ یہ ایک عمیق دھچکے کے طور پر وارد ہوتا ہے جو عام تشفیوں سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ اس چھا جانے والے تجربہ میں کوئی منطقی چیز نہیں، جس کا موازنہ اوٹو موسیقی یا شہوانیت کے تجربے سے کرتا ہے: اس کے پیدا کردہ جذبات کو موزوں طور پر الفاظ یا تصورات میں نہیں سمویا جا سکتا۔ درحقیقت مکمل طور پر دوسرے کے اس احساس کو 'موجود' بھی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ہماری جانی پہچانی حقیقت میں اس کے لیے کوئی جگہ نہیں۔[2] اساسی عہد کا نیا یہواہ اب بھی رب الافواج (*Sabaoth*) تھا، لیکن اب وہ صرف جنگ کا خدا نہیں رہ گیا تھا۔ نہ ہی وہ محض ایک قبائلی دیوتا تھا، جو اسرائیل کے حق میں جانب دار ہو: اب

اس کی شان و شوکت صرف ارضِ موعودہ تک محدود نہ رہی، بلکہ سارے کرۂ ارض پر چھا گئی۔ یسعیاہ کوئی مہاتما بدھ نہ تھا کہ جس نے سرور اور طمانیت بخش حالتِ وجدان کا تجربہ کیا ہو۔ وہ انسانوں کا کامل استاد نہیں بنا تھا۔ اس کی بجائے وہ اخلاقی خوف میں مبتلا تھا، اور وہ بہ آوازِ بلند چلایا:

میں کیسی لاچار حالت سے دوچار ہوں! میں بھٹک گیا ہوں،
کیونکہ میں ایک ناپاک ہونٹوں والا شخص ہوں
اور ناپاک ہونٹوں والے لوگوں کے بیچ رہتا ہوں،
اور میری آنکھوں نے بادشاہ یہواہ سبوت کو دیکھ لیا ہے۔[3]

یہواہ کی ماورائی الوہیت سے مغلوب ہو کر اس کو صرف اپنی کم مائیگی اور ناپاکی کا ہی خیال آیا۔ بدھ یا کسی یوگی کے برعکس اس نے مجاہدہ اور ریاضتیں کر کے خود کو اس تجربے کے لیے تیار نہیں کیا تھا۔ اس پر یہ انکشاف اچانک ہوا تھا اور وہ سر سے پاؤں تک لرز کر رہ گیا۔ ایک سیرافی فرشتہ جلتا ہوا کوئلہ لے کر اڑتا ہوا آیا اور اس کے ہونٹوں کو پاک کیا تاکہ وہ خدا کے الفاظ ادا کرنے کے لائق ہو سکیں۔ بہت سے پیغمبر یا تو خدا کی جانب سے بات کرنے سے ہچکچاتے تھے یا ایسا کرنے کے قابل نہ تھے۔ جب خدا نے موسیٰؑ کو جلتی ہوئی جھاڑی کے پیچھے سے پکارا اور حکم دیا کہ فرعون اور بنی اسرائیل کو اس کا پیغام پہنچائیں تو موسیٰؑ نے احتجاج کیا کہ وہ "ٹھیک طرح سے بات نہیں کر سکتے۔"[4] خدا نے اس سلسلے میں انھیں خاص رعایت دی اور ان کے بھائی حضرت ہارون کو اجازت دی کہ وہ حضرت موسیٰؑ کی بجائے بولیں۔ یہ چیز خدا کے الفاظ کو ادا کرنے کی مشکل کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ پیغمبرانِ خدا یہ عظیم کام اپنے سر لینے سے ہچکچاتے تھے۔ اسرائیل کے خدا کی ماورائی طاقت کی ایک علامت میں تقلیب ایک پرسکون اور متین عمل نہیں بلکہ اس میں دکھ اور جدوجہد کارفرما تھے۔

ہندوؤں نے کبھی برہمن کو ایک عظیم بادشاہ بنا کر پیش نہیں کیا کیونکہ ان کے خدا کو اس طرح کی انسانی خصوصیات کے ساتھ بیان کرنا ممکن نہیں۔ یسعیاہ کی کہانی کو لفظی معنوں میں نہیں لینا چاہیے: یہ ناقابلِ بیان کو بیان کرنے کی ایک کوشش ہے، اور یسعیاہ نے جبلی طور پر اپنے لوگوں کی اساطیری روایات سے کام لے کر سننے والوں کو اپنے ساتھ پیش آنے والے واقعہ کے متعلق بتایا۔ زبور میں اکثر جگہوں پر یہواہ کو آسمان پر اپنے معبد میں بادشاہ کی مانند بیٹھے ہوئے

بتایا گیا ہے: جیسے بعل، مردوک، اور ازدہے،[5] ان کے پڑوسی دیوتاؤں کو کافی حد تک اسی قسم کے معبدوں میں بطور حاکم بتایا گیا تھا۔ تاہم، اساطیری پردے کے پیچھے حقیقتِ مطلق کا ایک کافی واضح تصور اسرائیل میں ظاہر ہونے لگا تھا: اس خدا کا تجربہ انسان کے ساتھ روبروئی ہے۔ اس دہشت ناک دوجے پن (otherness) کے باوجود یہوواہ بول سکتا اور یسعیاہ جواب دے سکتا ہے۔ ایک مرتبہ پھر یہ چیز اُپنشدوں کے رشیوں کے لیے ناقابلِ تصور رہی ہوگی، کیونکہ برہمن-آتما کے ساتھ ملاقات یا ان کے مکالمے کا تصور غیر موزوں طور پر بشری چیز ہوتا۔

یہوواہ نے پوچھا: "میں کس کو بھیجوں؟ میرا پیغمبر کون ہوگا؟" اور اس کے حضور یسعیاہ نے موسیٰؑ کی طرح جواب دیا: "میں یہاں ہوں! مجھے بھیج دیں!" اس مکاشفے کا مطلب پیغمبر کو ایک عملی کام سونپنا تھا۔ بنیادی طور پر پیغمبر وہ ہے جو خدا کے حضور اطاعت کے ساتھ کھڑا رہے۔ پیغام ہرگز آسان نہ تھا۔ مخصوص سامی متناقض انداز میں یہوواہ نے یسعیاہ سے کہا کہ لوگ اس پیغام کو قبول نہیں کریں گے، جب لوگ پیغام کو قبول نہ کریں تو وہ مایوس نہ ہو: 'جاؤ اور لوگوں کو پیغام پہنچاؤ: 'تم نے بار بار سنا لیکن سمجھا نہیں، تم نے بار بار دیکھا لیکن ادراک نہیں کیا۔' "[6] سات سو سال بعد حضرت عیسیٰؑ نے یہ الفاظ اس وقت کہے جب لوگوں نے ان کے دیے ہوئے پیغام کو سننے سے انکار کر دیا۔[7] نوعِ انسان بہت زیادہ حقیقت کو جھیل نہیں سکتی۔ یسعیاہ کے دور کے اسرائیلی جنگ اور نابودیت کے دہانے پر تھے، اور یہوواہ کے پاس ان کے لیے کوئی خوش کن پیغام نہ تھا: ان کے شہر تباہ ہو جائیں گے، کھیت ویران اور گھر بے آباد ہو جائیں گے۔ یسعیاہ نے اپنی زندگی میں ہی شمالی سلطنت کی تباہی (722ق م) اور دس قبائل کی جلاوطنی دیکھ لی۔ 701 میں سنحیرب (Sennacherb) نے ایک بہت بڑی اشوری فوج کے ساتھ یہوداہ پر چڑھائی کی، اس کے 46 شہروں اور قلعوں کا محاصرہ کیا، مدافعت کرنے والے افسروں کی کھال کھنچوائی، تقریباً 2000 لوگوں کو جلاوطن اور یہودی بادشاہ کو یروشلم میں قید کر دیا، جیسے "پرندہ پنجرے میں۔"[8] یسعیاہ نے اپنے لوگوں کو اس ناگزیر تباہی سے خبردار کرنے کا لاحاصل کام کیا:

اور خداوند آدمیوں کو دور کر دے اور اس سرزمین میں متروک مقام بکثرت ہوں۔
اور اگر اس میں دسواں حصہ باقی بھی بچ جائے تو وہ پھر بھسم کیا جائے گا
لیکن وہ بطم اور بلوط کی مانند ہوگا کہ باوجودیکہ کاٹے جائیں تو بھی ان کا ٹنڈ بچا رہتا ہے۔[9]

کسی ذہین سیاسی تجزیہ نگار کے لیے ان تباہیوں کی پیش بینی کرنا بالکل مشکل نہ ہوتا۔ یسعیاہ کے پیغام میں اصل اچنبھے والی بات صورت حال کا تجزیہ تھا۔ حضرت موسیٰؑ کے قدیم جانب دار خدا نے اشوریہ کو دشمن کا روپ دیا، یسعیاہ کے خدا نے اشوریہ کو اپنے آلۂ کار کے طور پر لیا۔ یہ سارگون دوم یا سنحیرب نہیں تھا کہ جو اسرائیلیوں کو ملک سے نکال کر علاقے کو تباہ و برباد کر دیتا۔ "یہ یہوواہ ہی ہے جو لوگوں کو نکال باہر کرتا ہے۔"[10]

اسی عہد کے پیغمبروں کے پیغام میں یہ ایک مستقل خیال تھا۔ اسرائیل کے خدا نے خود کو ٹھوس انداز میں پیش کیا تاکہ پاگان دیوتاؤں سے ممیز ہو سکے۔ اب نئے پیغمبروں نے زور دیا کہ سیاسی تباہی کے ساتھ ساتھ فتح نے خدا کو منکشف کیا جو تاریخ کا آقا اور مالک بننے کو تھا۔ تمام اقوام اس کی جیب میں تھیں۔ بعد میں اشور نے بھی دکھ کے دن دیکھے، کیونکہ اس کے بادشاہوں نے یہ تسلیم نہ کیا تھا کہ وہ اپنے سے بڑی ایک ہستی کے ہاتھ میں محض کھلونے ہیں۔[11] چونکہ یہوواہ نے اشور کی تباہی کی پیش گوئی کر دی تھی، اس لیے مستقبل کے لیے کوئی طویل امید نہیں رکھی جا سکتی تھی۔ لیکن کوئی اسرائیلی یہ سننا نہیں چاہتا تھا کہ یہوواہ نے ہی تنگ نظر پالیسیاں بنا کر اسے سیاسی تباہی سے دوچار کیا تھا۔ کوئی بھی یہ سن کر خوش نہ ہوتا کہ خود یہوواہ نے ہی 722 اور 701 ق-م کی اشوری مہمات کی حکمت عملی طے کی تھی۔ اس نے ایسی قوم کو تباہ کرتے وقت کیا سوچا تھا جسے وہ اپنے 'منتخب بندے' بنانے والا تھا؟ یسعیاہ نے یہوواہ کی جو تصویر کشی کی اس میں کچھ بھی قابلِ خواہش نہ تھا۔ لوگوں کو ناگوار حقیقت سے دوچار کرنے کے لیے یہوواہ کو استعمال کیا جا رہا تھا۔ یسعیاہ جیسے پیغمبر پرانی مسلکی رسوم میں پناہ لینے کی بجائے اس کوشش میں تھے کہ ان کے ہم وطن اصل تاریخ کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر دیکھیں اور اسے اپنے خدا کے ساتھ ایک دہشت ناک مکالمے کے طور پر قبول کریں۔

حضرت موسیٰؑ کا خدا فتح کی خوش خبری سناتا تھا، جبکہ یسعیاہ کا خدا رنج زدہ تھا۔ ہمیں معلوم ہے کہ الہام کا آغاز اہلِ معبد کے لیے ماتم و فریاد سے ہوتا ہے: سانڈ اور گدھا اپنے مالک کو جانتا ہے، لیکن "اسرائیل کچھ بھی نہیں جانتا، میرے لوگوں کو کچھ بھی معلوم نہیں۔"[12] یہوداہ معبد میں جانوروں کی قربانی کے سخت خلاف تھا۔ ان کے تہوار، سالِ نو کے جشن اور زیارتیں اس کے لیے ناقابلِ برداشت تھیں۔[13] اس بات نے یسعیاہ کے سامعین کو ہلا کر رکھ دیا: مشرقِ

وسطیٰ میں یہ تقریبات مذہب کا جوہر تھیں۔ پاگان دیوتاؤں کی مرجھائی ہوئی توانائیوں کو بحال کرنے کے لیے ان تقریبات کی ضرورت تھی، ان کی شان و شوکت کا دارومدار جزوی طور پر معبدوں کے جاہ و جلال پر بھی تھا۔ اب یہواہ کہہ رہا تھا کہ یہ سب چیزیں قطعاً بے معنی تھیں۔ دیگر اولیا کی طرح یسعیاہ نے بھی محسوس کیا کہ محض ظاہری اطاعت کافی نہیں۔ اسرائیلیوں کو مذہب کا باطنی مفہوم بھی دریافت کرنا ہوگا۔ یہواہ قربانی سے زیادہ محبت کا خواہش مند تھا:

ہاں جب تم دعا پر دعا کروگے میں نہ سنوں گا۔
تمھارے ہاتھ تو خون آلودہ ہیں۔
اپنے آپ کو دھولو، اپنے آپ کو پاک کرو۔
اپنے برے کاموں کو میری آنکھوں کے سامنے سے دور کرو۔
بدفعلی سے باز آؤ، نیکوکاری سیکھو۔
انصاف کے طالب ہو،
مظلوموں کی مدد کرو۔
یتیموں کی فریادرسی کرو، بیواؤں کے حامی ہو۔14

پیغمبروں نے اپنے لیے رحم کی ذمہ داری دریافت کی تھی، جو اساسی عہد کے تمام بڑے مذاہب کا نشان امتیاز بنی۔ اس دور میں تشکیل پانے والی تمام آئیڈیالوجیز نے اصرار کیا کہ معتبریت کا معیار یہ تھا کہ مذہبی تجربہ کو کامیاب انداز میں روزمرہ زندگی کا جزو بنا دیا جائے۔ اب مذہبی اطاعت کو محض معبد کی چار دیواری تک محدود رکھنا کافی نہ رہا تھا۔ روشن خیالی آنے کے بعد ایک مرد یا عورت کے لیے ضروری تھا کہ بازار میں آکر تمام زندہ مخلوقات کے ساتھ بھی محبت کا اظہار کرے۔

پیغمبروں کا سماجی تصور یہواہ پر عقیدے سے واضح ہے۔ خروج کی کہانی نے زور دیا تھا کہ خدا کمزور اور غریب کے ساتھ تھا۔ فرق یہ تھا کہ اب اسرائیلی بذات خود ظالم بن گئے تھے۔ جب یسعیاہ نے پیشگوئی کی تو اس سے پہلے ہی دو پیغمبر افراتفری کی شکار شمالی سلطنت میں اسی قسم کا پیغام دے چکے تھے۔ پہلے پیغمبر عاموس تھے جو یسعیاہ کی ہی طرح طبقۂ اشراف سے تعلق رکھتے تھے لیکن اصل میں جنوبی سلطنت کے علاقہ Tekoa میں رہے۔ تقریباً 752 ق م میں

عاموس بھی اچانک شمال میں اسرائیل کی سلطنت کی جانب چلے گئے۔ وہ بیت ایل کی قدیم زیارت گاہ میں گئے اور وہاں روز قیامت کے بارے میں وعظ کرکے رسومات کو رد کیا۔ خانقاہ کے پروہت نے فطری طور پر عاموس کو ان غیب دانوں میں سے ایک خیال کیا جو ٹولیوں کی صورت میں ادھر ادھر پھرتے اور قسمت کا حال بتاتے تھے۔ پروہت نے عاموس کو وہاں سے چلے جانے کا کہا۔ عاموس نے حقارت کے ساتھ جواب دیا کہ وہ کوئی غیب بیں نہیں بلکہ یہواہ کی جانب سے براہ راست مقرر کردہ ہیں: "میں کوئی نبی نہ تھا اور نہ ہی میرا تعلق نبیوں کے کسی قبیلے سے تھا۔ میں ایک گڈریا تھا، لیکن یہواہ نے مجھے خود منتخب کیا اور کہا، 'جاؤ اور بنی اسرائیل کو میری پیشگوئی بتاؤ'۔" 15 تو کیا بیت ایل کے لوگ یہواہ کا پیغام نہیں سننا چاہتے تھے؟ عاموس کے پاس ان کے لیے ایک اور پیش بینی بھی تھی: ان کی بیویوں کو زبردستی گلیوں میں لایا جائے گا، ان کے بچوں کو ذبح کیا جائے گا اور خود انھیں سرزمین اسرائیل سے بہت دور جلاوطنی میں مرنا ہوگا۔

تنہا رہنا پیغمبر کا جوہر تھا۔ عاموس جیسی شخصیت کا دارومدار اپنے اوپر ہی تھا۔ انھوں نے ماضی کے تمام فرائض اور ذمہ داریوں کو پس پشت ڈال دیا تھا۔ انھوں نے یہ انتخاب خود نہ کیا بلکہ ایسا خود بخود ہی ہو گیا۔ لگتا ہے کہ اب وہ معمول کے ضوابط پر مختار نہ رہے تھے۔ انھیں چاہے یا ان چاہے طور پر خدا کا پیغام پہنچانا ہی پڑا۔ عاموس کہتا ہے:

شیر ببر گرجا ہے، کون نہ ڈرے گا؟
خداوند خدا نے فرمایا ہے، کون نبوت نہ کرے گا؟16

عاموس گوتم بدھ کی طرح اپنی ہی ذات میں فنا نہیں ہو گیا تھا، بلکہ اس کی انا کی جگہ یہواہ نے لے لی اور بزور کسی اور دنیا میں پہنچا دیا۔ پیغمبروں میں سب سے پہلے عاموس نے ہی سماجی انصاف اور محبت کی اہمیت پر زور دیا۔ بدھ کی طرح وہ انسانیت کے دکھ پر اذیت زدہ تھے۔ عاموس کی پیش بینیوں میں یہواہ بے آواز مظلوموں کی جانب سے بول رہا تھا۔ بدھ کی طرح وہ تکلیف زدہ انسانیت کے کرب سے بخوبی آگاہ تھا۔ عاموس کی کہانتوں میں یہواہ مظلوموں کی جانب سے بولتا ہے، وہ بے آوازوں کو آواز دیتا ہے، اس کے رویا (جس صورت میں وہ ہم تک پہنچے ہیں) کی پہلی سطر میں ہی یہواہ مشرقِ قریب بشمول یہودیہ و اسرائیل کے تمام ممالک میں لوگوں کے مصائب پر غور کرتے ہوئے "صیون سے نعرہ مارتا" اور "یروشلم کے معبد سے آواز بلند" کرتا ہے۔

اسرائیل کے لوگ بھی goyim (غیر یہودیوں) جتنے ہی برے ہیں: شاید وہ غریبوں پر ظلم اور ان کے استحصال کو نظر انداز کرنے کے قابل ہوتے، لیکن یہواہ ایسا نہیں کر سکتا تھا۔ اس نے استحصال اور عدم ہمدردی کی ہر صورت کا ذکر کیا: خداوند نے یعقوب کی حشمت کی قسم کھا کر فرمایا ہے کہ میں ان کے کاموں میں سے ایک کو بھی ہر گز نہ بھولوں گا۔"17 کیا ان میں واقعی اتنی ہمت تھی کہ "خداوند کے دن" کی امید کر سکیں، جب یہواہ اسرائیل کو رفعت اور goyim کو ذلت سے دوچار کرتا؟ ایک دھچکا ان کا منتظر تھا: "تم خداوند کے دن کی آرزو کیوں کرتے ہو؟ وہ تو تاریکی کا دن ہے۔"18 کیا وہ خود کو رب کے منتخب بندے خیال کرتے تھے؟ انھوں نے میثاق کا مفہوم بالکل غلط لیا تھا جس کا مطلب مراعات کی بجائے ذمہ داری تھا: "اے اسرائیل کے بیٹو سنو، اس پیش بینی میں یہواہ تمھارے خلاف بول رہا ہے! اس سارے کنبے کے خلاف جسے میں اپنے ساتھ ملکِ مصر لایا ہوں۔ ..."

دنیا کے سب گھرانوں میں سے میں نے تم کو برگزیدہ کیا ہے
اس لیے میں تم کو تمھاری ساری بدکرداری کی سزا دوں گا۔19

اقرارنامے کا مطلب ہے کہ اسرائیل کے تمام لوگ خدا کے منتخب بندے تھے اور اس لیے ان کے ساتھ شائستہ سلوک کیا جانا چاہیے۔ خدا نے محض اسرائیل کی رفعت کے لیے نہیں بلکہ سماجی انصاف دلانے کے لیے بھی تاریخ میں مداخلت کی۔ یہ تاریخ میں اس کا داؤ تھا، اور اگر ضرورت پڑتی تو وہ اپنی سرزمین میں عدل قائم کرنے کے لیے اشوری فوج کو بھی استعمال کرتا۔

اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ بیشتر اسرائیلیوں نے یہواہ کے ساتھ بات کرنے کے لیے پیغمبر کی دعوت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ انھوں نے ایک کم مطالبات کرنے والے مذہب کو منتخب کیا۔ یہ معاملہ جاری رہا: رحم کے مذہب کی پیروی بس ایک چھوٹی سی اقلیت نے ہی کی، زیادہ تر مذہبی لوگ معبد، کلیسا اور مسجد میں رسوماتی عبادت پر ہی قانع رہتے ہیں۔ اسرائیل میں قدیم کنعانی مذاہب ابھی تک پھل پھول رہے تھے۔ دسویں صدی میں بادشاہ یربعام اول نے دان اور بیت ایل کی دو خانقاہوں میں پرستش کے لیے دو سانڈ رکھے تھے۔ دو سو سال بعد بھی اسرائیلی لوگ وہاں زرخیزی کی رسوم اور مقدس جنس پرستی میں حصہ لے رہے تھے، جیسا کہ ہمیں عاموس کے ہم عصر نبی ہوسیع20 کی کہانیوں میں نظر آتا ہے۔ لگتا ہے کہ کچھ

یہودیوں کا خدائے واحد

اسرائیلیوں نے سوچا کہ دوسرے دیوتاؤں کی طرح یہواہ کی بھی ایک بیوی تھی: ماہرینِ آثارِ قدیمہ نے حال ہی میں کچھ مخطوطات نکالے ہیں جن پر "یہواہ اور اس کی عشیرہ" (Asherah) تحریر ہے۔ ہوسیع اس حقیقت سے خاص طور پر پریشان تھے کہ اسرائیل دیگر دیوتاؤں کی پوجا کر کے میثاق کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو رہا تھا۔ تمام نئے پیغمبروں کی طرح وہ بھی مذہب کے باطنی مفہوم کے بارے میں سوچتے تھے۔ جیسا کہ انھوں نے یہواہ سے کہلوایا: "میں قربانی نہیں بلکہ رحم پسند کرتا ہوں، اور خدا کے علم کو سوختنی قربانیوں سے زیادہ چاہتا ہوں۔"21 اس کی مراد نظریاتی علم نہ تھا۔ اس موقعہ پر استعمال کیے گئے عبرانی لفظ daath کا مطلب "جاننا" ہے، جو جنسی مفہوم بھی رکھتا ہے۔ لہٰذا J کہتا ہے کہ حضرت آدم اپنی بیوی کو "جانتے" تھے۔22 قدیم کنعانی مذہب میں بعل نے مٹی سے شادی کی تھی اور لوگوں نے اس موقعہ پر رسوماتی رنگ رلیوں کا مظاہرہ کیا تھا، لیکن ہوسیع نے اصرار کیا کہ میثاق کے بعد سے یہواہ نے بعل کی جگہ لے لی اور بنی اسرائیل کے ساتھ شادی کر لی تھی۔ انھیں اس بات کو سمجھنا تھا کہ بعل نہیں بلکہ یہواہ زمین کو زرخیز کرتا ہے۔23 وہ اب بھی اسرائیل کو محبوبہ کی طرح چاہتے تھے اور اسرائیل کو بعل کے بہلاووں پھسلاووں سے نکالنا چاہتے تھے:

اور خداوند فرماتا ہے کہ وہ دن آئے گا جب وہ مجھے ایشی (شوہر) کہے گی اور پھر بعلی نہ کہے گی، کیونکہ میں بعلیم کے نام اس کے منہ سے دور کر دوں گا اور پھر کبھی ان کا نام نہ لیا جائے گا۔"24

عاموس نے جہاں سماجی کمزوریوں پر حملہ کیا۔ وہاں ہوسیع نے اسرائیلی مذہب کی داخلیت پر ہی بات کی: "خدا" کے علم کا تعلق "رحم" (hesed) سے تھا۔ یہ ایک داخلی موزونیت اور یہواہ کے ساتھ وابستگی کی جانب اشارہ تھا جسے خارجی پابندی سے قابل ترجیح ہونا چاہیے۔

ہوسیع ہمیں پیغمبروں کی بصیرت کی ایک حیرت انگیز تفہیم عطا کرتا ہے جس نے ان کے تصورِ خدا کو ترقی دی۔ لگتا ہے کہ یہواہ نے بہت آغاز میں ہی ایک ہلا کر رکھ دینے والا حکم جاری کیا تھا۔ اس نے ہوسیع کو حکم دیا کہ جا کر ایک کسبی سے شادی کر لے، کیونکہ "سارا ملک یہواہ کو مسترد کر چکی بدکار عورت بنا ہوا تھا۔"25 تاہم، معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے یہواہ کو یہ حکم نہیں دیا تھا کہ ایک بدکار عورت کی خاطر گلیوں کی خاک چھانے، یا پھر اس کی مراد ایک esheth

zeuunim (لغوی مطلب نظر باز بیوی) یا زرخیزی کے مسلک کی کسی مقدس کسبی سے تھی۔ زرخیزی سے متعلقہ رسوم میں ہوسیع کی دلچسپی کے پیش نظر یہ قرین قیاس نظر آتا ہے کہ اس کی بیوی جمر (Gomer) بنت دبلائم بعل کے مسلک میں ایک مقدس شخصیت بن چکی تھی۔ چنانچہ اس کے ساتھ ہوسیع کی شادی بے عقیدہ اسرائیل کے ساتھ یہواہ کے تعلق کا اشارہ تھی۔ ہوسیع اور جمر کے تین بچے ہوئے جنھیں علامتی نام دیے گئے۔ ان ناموں میں ان کے انجام کی جانب اشارہ تھا۔ بڑے بیٹے کا نام ایک مشہور میدانِ جنگ کے نام پر یزرعیل تھا، بیٹی کا نام لورحامہ (جسے محبت نہ کی جائے) اور چھوٹے بیٹے کا نام لوعمی (تم میرے لوگ نہیں ہو) رکھا گیا۔ اس کی پیدائش پر یہواہ نے اسرائیل کے ساتھ میثاق منسوخ کر ڈالا: "تم میرے لوگ نہیں اور میں تمھارا نہیں ہوں گا۔"26 لگتا ہے کہ ہوسیع کی شادی کا آغاز سرد مہری کے ساتھ نہیں ہوا تھا۔ ہوسیع کی کتاب میں متعلقہ حصہ پڑھنے سے پتا چل جاتا ہے کہ جمر اپنے آخری بچے کی پیدائش تک بدکار عورت نہیں بنی تھی۔ ہوسیع کو بعد میں ہی کہیں جا کر معلوم ہوا کہ یہ شادی یہواہ کے حکم پر ہوئی تھی۔ بیوی کی بے وفائی نے ہوسیع کو خواہش ہوئی کہ جمر کو مسترد کر دے اور اس سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہ رکھے۔ قانون کے مطابق کوئی مرد اپنی بے وفا بیوی کو طلاق دے سکتا تھا۔ لیکن ہوسیع اب بھی جمر سے پیار کرتا تھا، اور اس کے پیچھے جا کر اسے نئے مالک سے خرید لیا۔ جمر کو واپس حاصل کرنے کی اپنی خواہش میں اسے اشارہ ملا کہ یہواہ اسرائیل کو ایک اور موقعہ دینے پر تیار تھا۔

انبیا یہواہ سے اپنے جیسی انسانی صفات اور تجربات منسوب کر کے اپنے تخیل میں ایک دیوتا تخلیق کر رہے تھے۔ شاہی خاندان کے ایک فرد یسعیاہ نے یہواہ کو ایک بادشاہ تصور کیا تھا۔ عاموس نے درد کے ماروں کے ساتھ اپنی ہمدردی کو یہواہ سے منسوب کر دیا تھا؛ ہوسیع نے یہواہ کو ایک فریب زدہ شوہر کے طور پر دیکھا، جو اب بھی اپنی بے وفا بیوی کے التفات کا متمنی تھا۔ تمام مذاہب کا آغاز کسی نہ کسی عقیدۂ بشر پیکری (تجسیمیت، Anthropomorphism) سے ہوا۔ کوئی انسانیت سے بہت دور دیوتا روحانی جستجو شروع نہیں کر سکتا تھا۔ یہ کہنا پڑے گا کہ انسانی حوالوں سے خدا کی اس تصوراتی پیشکش نے ایک سماجی تشویش پیدا کی جو ہندومت میں موجود نہیں۔ خدا کے تینوں مذاہب میں عاموس اور یسعیاہ کی اشتراکی اخلاقیات مشترک ہے۔

ایک فلاحی نظام قائم کرنے والے اولین لوگ یہودی ہیں۔ ان کے پاگان (بت پرست) پڑوسی بھی اس نظام کے مداح تھے۔

دیگر تمام پیغمبروں کی طرح ہوسیع بھی بت پرستی کی خوفناکیوں سے آگاہ تھے۔ انھوں نے الوہی انتقام پر غور و فکر کیا جسے شمالی قبائل اپنے بنائے ہوئے دیوتاؤں کی پرستش کر کے دعوت دے رہے تھے:

"اور اب وہ گناہ پر گناہ کرتے ہیں،
انھوں نے اپنے لیے چاندی کی ڈھالی ہوئی مورتیں بنائیں،
اور اپنی فہم کے مطابق بت تیار کیے،
جو سب کے سب کاریگروں کا کام ہیں۔
وہ ان کی بابت کہتے ہیں: "جو لوگ قربانی گزرانتے ہیں وہ بچھڑوں کو چومیں۔"27

بلاشبہ یہ کنعانی مذہب کا ایک غیر منصفانہ اور گھٹا کر پیش کیا ہوا بیان ہے۔ کنعان اور بابل کے لوگوں کا کبھی بھی یہ عقیدہ نہیں رہا تھا کہ ان کے دیوتاؤں کے بت بذات خود مقدس تھے، انھوں نے کبھی کسی بت کے سامنے سجدہ نہیں کیا تھا۔ شبیہ اصل میں معبود کی ایک علامت تھی۔ ان کے ناقابلِ تصور اور قبل از تاریخ واقعات کی طرح ان کی اختراع کا مقصد بھی پجاری کی توجہ کو اس سے ماورا کی جانب مبذول کرانا تھا۔ *Esagila* کے معبد میں مردوک کے بت اور کنعان میں عشیرہ کے ایستادہ پتھروں کو کبھی بھی دیوتاؤں کے مشابہ نہیں سمجھا گیا بلکہ وہ انسانی حیات کے ماورائی عنصر پر توجہ مرکوز کرنے کے لیے ایک طرح کا نقطۂ ارتکاز تھے۔ تاہم، انبیا نے اپنے بت پرست معبودوں پر برا بھلا کہا۔ ان کی نظر میں یہ ہاتھ سے بنائے ہوئے خدا سونے اور چاندی کے سوا کچھ بھی نہ تھے، انھیں کاریگروں نے ایک دو گھنٹوں میں تیار کیا تھا، ان کی آنکھیں بصارت اور کان سماعت سے عاری تھے، وہ خود چل تک نہیں سکتے تھے؛ ان کی حیثیت کھیتوں میں کووں کو بھگانے کے لیے لگائے گئے لکڑی کے ڈھانچے سے زیادہ نہیں؛ اسرائیل کے ایلوہیم یہواہ کے مقابلے میں *Elilim* (کچھ بھی نہیں) ہیں۔ ان کے پجاری احمق ہیں اور یہواہ ان سے نفرت کرتا ہے۔28

آج کل ہم عدم برداشت کے اس قدر عادی ہو گئے ہیں۔ جو بدقسمتی سے وحدانیت پرستی کا

اور شریروں کی طرف داری کرو گے ؟
غریب اور یتیم کا انصاف کرو،
غم زدہ اور مفلس کے ساتھ انصاف کے ساتھ پیش آؤ،
غریب اور محتاج کو بچاؤ،
شریروں کے ہاتھ سے ان کو چھڑاؤ۔
وہ نہ تو کچھ جانتے اور نہ سمجھتے ہیں۔
وہ اندھیرے میں اِدھر اُدھر چلتے ہیں۔
زمین کی سب بنیادیں ہل گئی ہیں۔
میں نے کہا تھا کہ تم الٰہ ہو
اور تم سب حق تعالیٰ کے فرزند ہو،
تو تم بھی آدمیوں کی طرح مرو گے۔"

حافظے سے محو ہو چکے دور میں، ایل کی زیر صدارت منعقدہ اجلاس میں جب یہواہ نقطۂ اعتراض اٹھانے کے لیے کھڑا ہوا تو اس نے دوسرے دیوتاؤں پر الزام عائد کیا کہ وہ موجودہ دور کے سماجی چیلنج کو پورا کرنے میں ناکام رہے تھے۔ وہ پیغمبروں کے جدید ہمدردی بھرے اخلاقی اصولوں کی نمائندگی کرتا ہے لیکن اس کے الوہی ساتھیوں نے برسوں کے دوران انصاف اور مساوات کو فروغ دینے کے لیے کچھ نہیں کیا تھا۔ یہواہ انھیں بطور ایلوہیم، El Elyon ("اعلیٰ ترین خدا")[30] کے بیٹے تسلیم کرنے کو تیار تھا، لیکن دیوتاؤں نے خود کو متروک ثابت کر دیا تھا۔ نہ صرف زبور میں یہواہ کی جانب سے اپنے ساتھی دیوتاؤں کو موت کی بد دعا دکھائی دیتی ہے، بلکہ ایسا کر کے اس نے ایل کے روایتی استحقاق کو بھی فروغ دیا، جس کے چیمپئن غالباً ابھی تک اسرائیل میں موجود تھے۔

بائبل میں کی گئی تنقید کے باوجود بت پرستی میں کوئی خرابی نہیں: یہ صرف تبھی قابل اعتراض بنتی ہے جب محبت کے ساتھ بنائی گئی خدا کی شبیہ کو ہی حقیقتِ مطلق سمجھا جانے لگے۔ ہم دیکھیں گے کہ کچھ یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں نے بھی حقیقتِ مطلق کی اس شبیہ پر کام کیا اور اس تصور پر پہنچے جو ہندو اور بدھ تصورات سے قریب تر تھا۔ جبکہ دیگر اپنے تصورِ خدا کو

مطلق راز سے مشابہ ہی سمجھتے رہے۔ "بت پرستانہ مذہبیت" کے خطرات 622 ق-م میں یہوداہ کے بادشاہ یوسیاہ (Josiah) کے دورِ حکومت میں واضح ہوئے۔ وہ اپنے پیشروؤں کی تضادات کے اجتماع پر مبنی پالیسیاں الٹ کر رکھ دینے کا خواہش مند تھا: یعنی بادشاہ منسی (Manasseh، 687-42 ق-م) اور بادشاہ آمن (642-40) یا عامون، جنھوں نے اپنے لوگوں کو یہواہ کے ساتھ ساتھ کنعانی دیوتاؤں کی پوجا کرنے کا بھی کہا تھا۔ منسی نے تو ایک معبد میں عشیرہ کی شبیہ بھی رکھ دی تھی جہاں زرخیزی کا ایک مسلک پھل پھول رہا تھا۔ چونکہ بیشتر اسرائیلی عشیرہ کے ساتھ منسلک تھے اور کچھ اسے یہواہ کی بیوی خیال کرتے تھے، لہٰذا یہواہ کے اکیلے پجاری کو کافر سمجھا جانا عین ممکن تھا۔ تاہم، یہواہ کے مسلک کو فروغ دینے پر کمربستہ یوسیاہ نے معبد میں وسیع پیمانے پر مرمت کا کام شروع کروانے کا فیصلہ کیا تھا۔ جب مزدور ہر چیز کو ادھیڑ رہے تھے تو پروہتِ اعلیٰ ہلکیاہ نے ایک قدیم مسودہ دریافت کیا جسے بنی اسرائیل کے لیے حضرت موسیٰ کا آخری خطبہ بتایا گیا۔ اس نے یہ مسودہ یوسیاہ کے سیکرٹری کو دیا، جس نے اسے بادشاہ کے حضور بہ آواز بلند پڑھا۔ جوان بادشاہ نے اسے سنتے ساتھ ہی خوف کے مارے اپنے کپڑے پھاڑ ڈالے: اپنے اجداد پر یہواہ کا یہ غصہ باعث حیرت نہیں! وہ حضرت موسیٰ کی سخت ہدایات کی تعمیل کرنے میں بری طرح ناکام رہے تھے۔[31]

یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہلکیاہ کی دریافت کردہ "کتاب شریعت" اس متن کا بنیادی حصہ ہے جسے ہم آج "کتاب استثنا" کے نام سے جانتے ہیں۔ اس کی دریافت کے بارے میں بہت سے نظریات موجود ہیں۔ کچھ کا کہنا ہے کہ ہلکیاہ اور یوسیاہ کے سیکرٹری نے اسے کاہنہ ہلدہ کی مدد سے چوری چھپے لکھا تھا۔ ہمیں یقینی طور کبھی بھی معلوم نہ ہو سکے گا، لیکن کتاب بلاشبہ اسرائیل میں ایک نئی قلب ماہیئت کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ کتاب کے مطابق حضرت موسیٰ نے میثاق اور اسرائیل کے منتخب کیے جانے کو ایک نئی مرکزیت دی۔ یہواہ نے باقی تمام لوگوں میں سے اپنے بندے منتخب کر لیے تھے — ان کی کسی خوبی کی وجہ سے نہیں، بلکہ صرف اپنی محبت کے تحت۔ جواب میں اس نے لوگوں سے مکمل وابستگی اور دیگر دیوتاؤں کی قطعی تردید کا مطالبہ کیا۔ کتاب استثنا کے نفس مضمون میں وہ اعلان شامل ہے جو بعد ازاں یہودی عقیدے کا حصہ بن گیا:

"سن اے اسرائیل، خداوند ہمارا خدا ایک ہی خداوند ہے۔ تو اپنے سارے دل

اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری طاقت سے خداوند اپنے خدا سے محبت رکھ۔
اور یہ باتیں جن کا حکم آج میں تجھے دیتا ہوں، تیرے دل پر نقش رہیں۔"32

خدا کے انتخاب نے اسرائیل کو بت پرستوں سے جدا کر دیا تھا، چنانچہ مصنف نے موسیٰؑ کے منہ سے کہلوایا کہ ارضِ موعودہ پہنچنے پر انھیں مقامی باشندوں کے ساتھ کوئی سروکار نہیں رکھنا۔ "تو ان سے کوئی معاہدہ نہ کرنا اور نہ ہی ان پر رحم کھانا۔"33 باہمی شادیاں اور نہ ہی کوئی اور رشتہ داریاں ہونی چاہئیں۔ سب سے بڑھ کر انھیں کنعانی مذہب کو جڑ سے اکھیڑ پھینکنا تھا: "بلکہ تم ان سے یہ سلوک کرنا کہ ان کے مذبحوں کو ڈھا دینا اور ان کے ستونوں کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینا..... " (استثنا 5:7) حضرت موسیٰ اسرائیلیوں کو حکم دیتے ہیں: "تو ان کی تراشی کوئی مورتیں آگ میں جلا دینا، کیونکہ تو خداوند اپنے خدا کے لیے ایک مقدس قوم ہے۔ خداوند تیرے خدا نے تجھ کو روئے زمین کی اور سب قوموں میں سے چن لیا ہے تاکہ تو اس کی خاص اُمّت ٹھہرے۔"34

آج شیما (Shema) پڑھنے والے یہودی اسے ایک وحدانیت پرستانہ معنی دیتے ہیں: خداوند (یہواہ) ہمارا خدا ایک اور یکتا ہے۔ کتاب استثنا ابھی تک اس تناظر میں نہیں پہنچی تھی۔ یہاں استعمال کیے گئے لفظ کا مطلب "خدا ایک ہے" نہیں بلکہ یہ ہے کہ یہواہ واحد معبود تھا جس کی پرستش کی اجازت دی گئی۔ دیگر دیوتا ابھی تک ایک خطرہ بنے ہوئے تھے۔ خدا ان سے جلتا تھا۔ بنی اسرائیل اگر یہواہ کے قوانین کی اطاعت کرتے تو وہ انھیں خوش حال و سرفراز کرتا اور نافرمانی کی صورت میں تباہ و برباد کر دیتا:

اور خداوند تجھ کو زمین کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک تمام قوموں سے پراگندہ کرے گا۔ وہاں تو لکڑی اور پتھر کے اور معبودوں کی پرستش کرے گا جن کو تو یا تیرے باپ دادا جانتے بھی نہیں۔ ان قوموں کے بیچ تجھ کو چین نصیب نہ ہو گا اور نہ تیرے پاؤں کے تلوے کو آرام ملے گا، بلکہ خداوند تجھ کو وہاں دلِ لرزاں اور آنکھوں کی دھندلاہٹ اور جی کی کڑھن دے گا اور تیری جان دبدھے میں اٹکی رہے گی اور تو رات دن ڈرتا رہے گا، اور تیری زندگی کا کوئی ٹھکانہ نہ ہو گا۔ تو اپنے دلی خوف کے اور ان نظاروں کے سبب سے، جن کو تو اپنی آنکھوں سے دیکھے گا، صبح کو کہے گا کہ اے کاش کہ

شام ہوتی اور شام کو کہے گا کہ اے کاش کہ صبح ہوتی ہے۔35

جب بادشاہ یوسیاہ اور اس کی رعایا نے ساتویں صدی قبل مسیح کے اختتام پر یہ الفاظ سنے تو انھیں ایک نئے سیاسی خطرے کا احساس ہوا۔ وہ اشوریوں کو دور رکھ کر دس شمالی قبائل والے انجام سے بچ گئے تھے۔ لیکن 606 قبل مسیح میں بابلی بادشاہ نیبوپولاسر (Nebupolassar) نے اشوریوں کو کچلا اور اپنی سلطنت بنانا شروع کی۔

عدم اطمینان کی اس فضا میں احباری پالیسیوں نے بڑا گہرا اثر ڈالا۔ اسرائیل کے دو آخری بادشاہوں نے یہواہ کے احکامات پر عمل کرنے کی بجائے جان بوجھ کر تباہی کو دعوت دی۔ یوسیاہ نے فوری طور پر اصلاح شروع کی اور مثالی جوش و خروش کا مظاہرہ کیا۔ معبد میں سے تمام بت، مجسمے، اور زرخیزی کی علامات کو باہر نکال کر جلا دیا گیا۔ یوسیاہ نے عشیرہ کی بہت بڑی شبیہ بھی توڑ ڈالی اور کسبیوں کے حجرے ڈھائے جو وہاں عشیرہ کے لیے کپڑے بنتی تھیں۔ ملک میں بت پرستوں کی تمام قدیم خانقاہیں تباہ کر دی گئیں۔ تب کے بعد پجاریوں کو صرف پاک کیے گئے یروشلم کے معبد میں یہواہ کے حضور قربانی پیش کرنے کی اجازت تھی۔ 300 برس بعد یوسیاہ کی اصلاحات کا ریکارڈ لکھنے والے واقعات نویس نے استرداد اور استحصال کی اس پاکیزگی کا ذکر بڑے فصیح انداز میں کیا:

اور لوگوں نے اس کے سامنے بعلیم (بعل) کے مذبحوں کو ڈھایا اور سورجوں کی مورتوں کو، جو اُن کے اوپر اونچے پر تھیں، اس نے کاٹ ڈالا اور یسیرتوں (مقدس کھمبوں) اور کھودی ہوئی مورتوں اور ڈھالی ہوئی مورتوں کو اس نے ٹکڑے ٹکڑے کر کے ان کو دھول بنا دیا اور اس کو ان کی قبروں پر بکھرایا جنھوں نے ان کے لیے قربانیاں چڑھائی تھیں اور اس نے ان کاہنوں کی ہڈیاں ان ہی کے مذبحوں پر جلائیں اور یہواہ اور یروشلم کو پاک کیا اور منسی اور افرائیم اور شمعون کے شہروں میں بلکہ نفتالی تک ان کے ارد گرد کھنڈروں میں اس نے ایسا ہی کیا اور مذبحوں کو ڈھا دیا اور یسیرتوں اور کھدی ہوئی مورتوں کو توڑ کر دھول کر دیا اور اسرائیل کے تمام ملک میں سورج کی سب مورتوں کو کاٹ ڈالا۔ تب یروشلم کو لوٹا۔36

یہاں ہمیں ان دیوتاؤں کے لیے بدھ جیسی نرمی نظر نہیں آتی جنھیں وہ متروک خیال کرتا۔

تھا۔ وسیع پیمانے پر اس تباہی کا ماخذ مدفون خوف اور پریشانی میں گہری جڑیں رکھنے والی نفرت تھی۔

مصلحین نے اسرائیل کی تاریخ کو نئے سرے سے لکھا۔ یوسیاہ، قضاۃ، سیموئل اور سلاطین کی تاریخی کتب کو نئی آئیڈیالوجی کے مطابق دوبارہ لکھا گیا اور بعد میں خمسہ موسیٰ کے ایڈیٹروں نے کچھ اقتباسات شامل کیے جنھوں نے خروج کی داستان کی احباری تفسیر کی۔ اب یہوواہ کنعان میں نیستی کی مقدس جنگ کو شروع کرنے والا تھا۔ اسرائیلیوں کو بتایا جاتا ہے کہ دیسی کنعانیوں کو اس ملک میں نہیں رہنا چاہیے۔[37] یشوع نے اس پالیسی پر غیر الوہی انداز میں عمل کیا:

"پھر اس وقت یشوع نے آکر عناقیم کو کوہستانی ملک یعنی حبرون اور دبیر اور عناب سے بلکہ یہوداہ کے سارے کوہستانی ملک اور اسرائیل کے سارے کوہستانی ملک سے کاٹ ڈالا۔ یشوع نے ان کو ان کے شہروں سمیت بالکل ہلاک کر دیا۔ سو عناقیم میں سے کوئی بنی اسرائیل کے ملک میں باقی نہ رہا۔ فقط غزہ اور جات اور اشدود میں تھوڑے سے باقی رہے۔[38]

درحقیقت ہم یشوع اور قضاۃ کے ذریعے کنعان کی تسخیر کے متعلق کچھ نہیں جانتے، اگرچہ بہت سا خون بہایا گیا تھا۔ البتہ اب اس خوں ریزی کو مذہبی رنگ دے دیا گیا ہے۔ خدا کو اپنے تعصب کو چیلنج کرنے کی علامت بنانے کی بجائے اپنی نفرت اور انا پسندی کی تسکین کے لیے استعمال کیا جاسکتا تھا۔ اس چیز نے خدا کا رویہ بھی ہمارے جیسا بنا دیا، کہ جیسے وہ بھی محض کوئی انسان ہی ہو۔ اس قسم کا خدا لوگوں کے لیے عاموس اور یسعیاہ کے خدا سے (جو خود تنقیدی کا مطالبہ کرتا تھا) زیادہ مقبول اور پرکشش ہونا قرین قیاس تھا۔

یہودیوں کے اس عقیدے پر اکثر تنقید کی جاتی ہے کہ وہ خود کو خدا کے منتخب بندے سمجھتے ہیں، لیکن ان پر تنقید کرنے والے بھی اکثر اسی قسم کے استرداد کے مجرم ہوتے ہیں جس نے بارہ قبائل کو بت پرستی کے خلاف بھڑکایا تھا۔ تینوں کے تینوں وحدانیت پرست مذاہب نے اپنی اپنی تاریخ میں مختلف موقعوں پر خود کو خدا کے منتخب بندے بتایا۔ کبھی کبھی تو اس سے بھی زیادہ سنگین نتائج برآمد ہوئے جو کتاب یشوع میں تصور کیے گئے ہیں۔ مغربی مسیحیوں میں یہ زعم زیادہ واضح رہا کہ وہ خدا کے منتخب بندے ہیں۔ گیارھویں اور بارھویں صدیوں کے دوران

صلیبیوں نے یہودیوں اور مسلمانوں کے خلاف اپنی مقدس جنگوں کا جواز یہ کہہ کر پیش کیا کہ وہ نئے منتخب شدہ لوگ تھے جنھوں نے یہودیوں کا کھویا ہوا رتبہ حاصل کر لیا تھا۔ کیلونسٹ مذہبی نظریات نے امریکیوں کو خود کو خدا کی اپنی قوم سمجھنے پر مائل کیا۔ یہوداہ میں یوسیاہ کی سلطنت کی طرح یہ یقین ایک سیاسی عدم استحکام کے دور میں فروغ پانا عین ممکن ہے جب لوگ اپنی ہی تباہی کے خوف میں مبتلا ہوتے ہیں۔ شاید یہی وجہ تھی کہ اس نے اب یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں کے درمیان پنپ چکی بنیاد پرستی کی مختلف صورتوں میں نئی زندگی ڈھونڈلی ہے۔

ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ نبوکد نضر (بخت نصر) کے ہاتھوں 587ق-م میں یروشلم کی تباہی اور یہودیوں کی بابلی اسیری پر منتج ہونے والے برسوں میں سبھی اسرائیلی احباریت پر ایمان نہیں رکھتے تھے۔ بخت نصر کے سن تخت نشینی یعنی 604 ق-م میں پیغمبر یرمیاہ نے یسعیاہ کے تباہی پر مبنی نقطۂ نظر کو دوبارہ زندہ کیا: خدا اسرائیل کو سزا دینے کے لیے بابل کو بطور ہتھیار استعمال کر رہا تھا۔[39] وہ ستر برس تک اسیر رہے۔ جب بادشاہ یہو آکم (Jehoiakim) نے یہ کہانت سنی تو محرر کے ہاتھ سے طومار کھینچا، اسے ٹکڑے ٹکڑے کیا اور آگ میں ڈال دیا۔ یرمیاہ کو اپنی جان کے لالے پڑ گئے اور اسے کہیں چھپنا پڑا۔

یرمیاہ کی زندگی خدا کے اس زیادہ جرأت آزما تصور کو ڈھالنے کے لیے درکار کاوش اور مصائب دکھاتی ہے۔ اسے پیغمبر ہونے سے نفرت تھی اور اس بات پر سخت پریشان رہتا تھا کہ اسے انھی لوگوں پر لعنت ملامت کرنی پڑتی تھی جن سے وہ محبت کرتا تھا۔[40] وہ ایک نرم دل آدمی تھا۔ خدا کی جانب سے پیغام آنے پر وہ چلایا: "آہ، خداوند خدا، دیکھ مجھے بولنا نہیں آتا" اور ساتھ ہی اپنے ہونٹوں کو ہاتھ لگایا۔ اس نے جو پیغام آگے پہنچانا تھا وہ مبہم اور متضاد تھا: "دیکھ آج کے دن میں نے تجھ کو قوموں پر اور سلطنتوں پر مقرر کیا کہ اکھاڑے اور ڈھائے، ہلاک کرے اور گرائے، تعمیر کرے اور لگائے۔"[41] اس نے ناقابل مصالحت انتہاؤں کے مابین ایک کرب انگیز تناؤ کا مطالبہ کیا۔ یرمیاہ نے خدا کا تجربہ ایک درد کے طور پر کیا، جس نے اس کی ٹانگوں کو لرزایا، دل کو توڑا اور مخبوط الحواس کر کے رکھ دیا۔[42] یہ پیغمبرانہ تجربہ ایک طرح سے بیک وقت زنا اور تحریص کے مترادف تھا:

اے خدا تو نے مجھے تحریص دی ہے اور میں نے مان لیا۔ تو مجھ سے توانا تھا اور تو غالب

آیا۔ میں دن بھر ہنسی کا باعث بنتا ہوں۔ ہر ایک میری ہنسی اڑاتا ہے۔ اگر میں کہوں کہ
میں اس کا ذکر نہ کروں گا نہ پھر کبھی اس کے نام سے کلام کروں گا تو اس کا کلام میرے
دل میں جلتی آگ کی مانند ہے جو میری ہڈیوں میں پوشیدہ ہے اور میں ضبط کرتے کرتے
تھک گیا اور مجھ سے رہا نہیں جاتا۔[43]

خدا یرمیاہ کو دو مختلف سمتوں میں کھینچ رہا تھا، ایک طرف وہ یہوواہ کی جانب شدید کشش محسوس کرتا تھا اور کبھی کبھی ایک تباہ کن قوت اسے اس کی مرضی کے خلاف چلاتی تھی۔

عاموس کے بعد سے لے کر اس وقت تک پیغمبر ہمیشہ اپنی مرضی کا مالک ہوا کرتا تھا۔ اس دور میں Oikumene کے دوسرے علاقوں کی طرح مشرقِ وسطیٰ نے بھی ایک وسیع البنیاد مذہبی پالیسی اختیار نہیں کی تھی۔[44] پیغمبروں کا خدا اسرائیلیوں کو مجبور کر رہا تھا کہ مشرقِ وسطیٰ کی اساطیری روایت کو چھوڑ کر بالکل الگ قسم کا راستہ اختیار کر لیں یرمیاہ کے کرب میں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ یہ ایک کس قدر بے جوڑ بات تھی۔ اسرائیل یہوواہ ازم کا ایک چھوٹا سا حلقہ تھا جسے چاروں طرف سے پاگان دنیا نے گھیر رکھا تھا، اور بہت سے اسرائیلیوں نے یہوواہ کو مسترد بھی کر دیا تھا۔ حتیٰ کہ ذرا کم خوفناک تصورِ خدا والے احباری نے بھی یہوواہ کے ساتھ ملاقات کو یک ناشائستہ رُوبروئی خیال کیا۔ اس نے موسیٰ کے ذریعے اسرائیلیوں کے سامنے واضح کیا کہ خدا ان کے پاس ہر نسل میں ایک پیغمبر بھیجے گا جو الوہی جلال کا اثر برداشت کرے گا۔

ابھی تک یہوواہ کے مسلک میں باطنی الوہی اصول یعنی آتما سے موازنہ کے قابل کچھ بھی نہ تھا۔ یہوواہ کا تجربہ ایک بیرونی اور ماورائی حقیقت کے طور پر کیا گیا تھا۔ اس کی اجنبیت کم کرنے کے لیے اسے انسانوں جیسا بنانا ضروری تھا۔ سیاسی حالات ابتر تھے: بابلیوں نے یہوواہ پر حملہ کر کے اسرائیلیوں کے بادشاہ اور پہلے گروہ کو جلاوطن کر دیا تھا، اور یروشلم ان کے محاصرے میں تھا۔ حالات بدتر ہوتے جانے پر یرمیاہ نے انسانی جذبات کو یہوواہ کے ساتھ منسوب کرنے کی روایت جاری رکھی۔ یرمیاہ کے دل میں کھولتا ہوا غصہ اس کا اپنے نہیں بلکہ یہوواہ کا غصہ ہے۔[45] پیغمبروں نے جب بھی "انسان" کے متعلق سوچا تو انھیں خود بخود "خدا" کا بھی خیال آیا جس کی اس دنیا میں موجودگی اپنے لوگوں کے ساتھ گتھی ہوئی نظر آتی ہے۔ یقیناً خدا دنیا میں کچھ کرنے کے لیے انسان کا مرہونِ منت ہے۔ یہ تصور یہودیوں کے تصورِ معبود میں بہت اہمیت اختیار کر

گیا۔ اس بات کے اشارے بھی موجود ہیں کہ انسان اپنے جذبات اور تجربات خدا کے سر تھوپ سکتے ہیں، اور یہ کہ یہوواہ انسانی حالت کا ایک حصہ ہے۔

جب تک دشمن شہر کے دروازے پر کھڑا رہا، تب تک یرمیاہ اپنے لوگوں کو خدا سے ڈراتا رہا (جبکہ خدا کے حضور ان کی جانب سے منت سماجت کرتا تھا)۔ 587 قبل مسیح میں بابلیوں کے ہاتھوں ایک مرتبہ یروشلم کی فتح ہو جانے کے بعد یہوواہ کی جانب سے پیش گوئیاں کچھ دھیمی پڑ گئیں: اس نے اپنے لوگوں کو بچانے کا وعدہ کیا (چونکہ اب انھوں نے سبق سیکھ لیا تھا) اور انھیں گھر لایا۔ بابلی حکام نے یرمیاہ کو پیچھے یہوداہ میں ہی ٹھہرنے اور مستقبل پر اپنا ایمان ظاہر کرنے کی اجازت دے دی تھی۔ اس نے کچھ جائیداد خریدی: "کیونکہ رب الافواج اسرائیل کا خدا یوں فرماتا ہے کہ اس ملک میں پھر گھروں، کھیتوں اور تاکستانوں کی خرید و فروخت ہو گی۔"[46] اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ کچھ لوگوں نے یہوواہ کو اس بربادی کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ ڈیلٹا علاقہ کے ایک دورے کے دوران یرمیاہ کی ملاقات یہودیوں کے ایک گروہ سے ہوئی جو فرار ہو کر وہاں آئے تھے اور ان کے پاس یہوواہ کے لیے کوئی وقت نہ تھا۔ ان کی عورتوں نے دعویٰ کیا کہ جب تک وہ آسمان کی دیوی عشتار کے اعزاز میں چڑھاوے چڑھا رہے تھے تب تک سب کچھ ٹھیک ٹھاک چل رہا تھا، لیکن یہوواہ کے کہنے پر یہ سلسلہ بند کرتے ساتھ ہی شکست اور ذلت کا منہ دیکھنا پڑ گیا۔ تاہم، لگتا ہے کہ اس المیے نے خود یرمیاہ کی بصیرت کو بھی گہرائی دی۔[47] یروشلم کی شکست اور معبد کی تباہی کے بعد اسے یہ محسوس ہونے لگا کہ اس قسم کی بیرونی مذہبی حالتیں محض داخلی، موضوعی حالت کی علامات تھیں۔ مستقبل میں اسرائیل کے ساتھ میثاق قطعی مختلف تھا: "میں اپنی شریعت ان کے باطن میں رکھوں گا اور ان کے دل پر اسے لکھوں گا۔"[48]

جلاوطن ہونے والوں کو ساتھ آملنے پر مجبور نہ کیا گیا جیسا کہ 722ق-م میں دس شمالی قبائل کو کیا گیا تھا۔ وہ دو آبادیوں میں رہنے لگے: ایک خود بابل میں اور دوسری دریائے فرات سے نکلنے والی ایک نہر (*Chebar*) کے کناروں پر، جو نی پُر (Nippur) اور اُر سے زیادہ دور نہ تھی۔ اس علاقے کا نام تل ابیب تھا۔ 597ق-م میں جلاوطن کیے جانے والوں میں ایک پروہت حزقی ایل بھی شامل تھا۔ وہ تقریباً پانچ برس تک اپنے گھر میں اکیلا رہا اور کسی ذی نفس سے ایک لفظ تک نہ بولا۔ تب اس پر یہوواہ منکشف ہوا اور اس کے حواس خطا کر دیے۔ اس کے پہلے الہام کو

کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اہم ہے کیونکہ یہ صدیوں بعد یہودی باطنیت پسندوں کے لیے بہت اہمیت اختیار کیا گیا۔ حزقی ایل نے ایک بادل دیکھا جو بجلی کے کوندے سے روشن تھا۔ شمال کی جانب سے ایک تند ہوا چلی۔ اس گرد آلود دھندلے پن میں اسے لگا کہ وہ ایک بہت بڑا رتھ دیکھ رہا ہے جسے تین طاقتور جانور کھینچ رہے ہیں۔ وہ بابلی محل کے پھاٹکوں پر لگے کاریبو (Karibu) کے مجسمے جیسا تھا، تاہم، حزقی ایل نے ان کا تصور کرنا تقریباً ناممکن بنا دیا: ہر ایک کے چار سر تھے: انسان، شیر، بیل اور شاہین کا سر۔ ہر ایک پہیہ دوسرے سے مخالف سمت میں جا رہا تھا۔ شبیہ محض ان انوکھی بصیرتوں کو واضح کرتی ہے جنھیں وہ بیان کرنے کی جدوجہد کر رہا تھا۔ "یہ دو پروں سے ان کے بدنوں کا ایک پہلو اور دو پروں سے دوسرا پہلو ڈھنپا تا اور جب وہ چلے تو میں نے اُن کے پروں کی آواز سنی گویا وہ کسی بڑے سیلاب کی آواز یعنی قادرِ مطلق کی آواز اور ایسی شور کی آواز ہوئی جیسی لشکر کی ہوتی ہے۔ اور اس فضا کے اوپر جو اُن کے سروں کے اوپر تھی، تخت کی صورت تھی اور اس کی صورت نیلم کے پتھر کی سی تھی اور اس تخت نما پتھر پر کسی انسان کی سی شبیہ اس کے اوپر نظر آئی اور میں نے اس کی کمر سے لے کر اوپر تک صیقل کیے ہوئے پیتل کا سا رنگ دیکھا اور اس کی کمر سے لے کر نیچے تک میں نے شعلہ کی سی تجلی دیکھی، اور اس کی چاروں طرف جگمگاہٹ تھی۔ یہ خداوند (یہواہ) کے جلال کا اظہار تھا۔"49 حزقی ایل اسے دیکھتے ہی منہ کے بل گرا اور کسی کے باتیں کرنے کی آواز سنی۔

آواز نے حزقی ایل کو "انسان کا بیٹا" کہا، کہ جیسے اب انسانیت اور خدائی اقلیم کے درمیان فاصلے پر زور دیا جا رہا ہو۔ تاہم، یہواہ کے الہام کے بعد ابھی ایک عملی منصوبہ آنا باقی تھا۔ حزقی ایل کو خدا کا پیغام اسرائیل کے باغی بیٹوں تک پہنچانا تھا۔ الوہی پیغام کی غیر انسانی نوعیت ایک غضب ناک شبیہ میں بتائی گئی: پیغمبر کی جانب بڑھتے ہوئے ایک ہاتھ میں آہ و بکا اور رنج و غم سے لبریز ایک طومار۔ حزقی ایل کو وہ طومار کھانے، خدا کا پیغام ہضم کرنے اور اپنے وجود کا ایک حصہ بنانے کا حکم دیا گیا تھا۔ طومار شہد جیسا میٹھا نکلا۔ انجام کار حزقی ایل نے کہا، "اور روح مجھے اٹھا کر لے گئی۔ سو میں تلخ دل اور غضب ناک ہو کر روانہ ہوا اور خداوند کا ہاتھ مجھ پر غالب تھا۔"50 وہ تل ابیب پہنچا اور سات دن تک گم صم بیٹھا رہا۔

حزقی ایل کا انوکھا تجربہ بتاتا ہے کہ الوہی دنیا انسانیت سے کس حد تک اجنبی اور خارج ہو گئی

تھی۔ وہ خود بھی اس اجنبیت کی ایک علامت بن جانے پر مجبور ہوا۔ یہواہ نے اس کو بار بار پریشان کن کام کرنے کا حکم دیا جس کے نتیجے میں وہ عام انسانوں سے بالکل کٹ گیا۔ ان کاموں کا مقصد اس بحران کے دوران اسرائیل کی حالتِ زار کا مظاہرہ کرنا بھی تھا۔ ایک عمیق تر سطح پر انھوں نے دکھایا کہ اسرائیل خود بھی بت پرست دنیا کے لیے اجنبی بنتا جا رہا تھا۔ چنانچہ اپنی بیوی کے فوت ہونے پر حزقی ایل کو گریہ سے منع کر دیا گیا؛ اسے 390 دن تک ایک پہلو اور 40 دن دوسرے پہلو کے بل لیٹنا تھا؛ ایک مرتبہ اسے اپنا سامان باندھنا اور تل ابیب کے گرد ایک پناہ گزین کے طور پر چکر لگانا تھے۔ یہواہ نے اسے اتنی شدید پریشانی سے دوچار کیا کہ اس کا جسم مسلسل کانپتا رہا۔ ایک اور موقعے پر اسے اپنے ہم وطنوں کے فاقوں (جو انھوں نے یروشلم کے محاصرے کے دوران کیے) کی علامت کے طور پر غلاظت کھانے پر مجبور کیا گیا۔ حزقی ایل یہواہ کے مسلک میں ملوث ریڈیکل عدم تسلسل کا نشان بن گیا تھا: کچھ بھی بس یونہی نہیں لیا جا سکتا تھا اور نارمل جوابات کو مسترد کیا گیا۔

دوسری جانب بت پرست تصورِ حیات جاری و ساری تھا جو دیوتاؤں اور فطری دنیا میں بھی اپنی موجودگی محسوس کروا رہا تھا۔ ایک الہام میں اس نے دیکھا کہ تباہی کے دہانے پر کھڑے ہوئے اسرائیلی اب بھی یہواہ کے معبد میں پرانے بتوں کی پرستش کر رہے تھے۔ معبد بذات خود ایک ڈراؤنی جگہ بن گیا تھا: اس کے کمروں کی دیواروں پر سانپوں اور مکروہ جانوروں کی تصویریں بنی تھیں، "گندی" رسوم ادا کرنے والے پروہت تمام غلیظ کاموں میں مشغول تھے: "اے آدم زاد کیا تو نے دیکھا کہ بنی اسرائیل کے سب بزرگ تاریکی میں یعنی اپنے منقش کاشانوں میں کیا کرتے ہیں؟"51 ایک اور کمرے میں ایک عورت تموز دیوتا کے لیے بیٹھی آنسو بہا رہی تھی۔ کچھ دیگر لوگ خانقاہ کی جانب پشت کیے ہوئے سورج کی پرستش میں مصروف تھے۔ انجام کار پیغمبر نے اپنے پہلے خواب والے رتھ کو یہواہ کی عظمت ساتھ لے کر اُڑتے ہوئے دیکھا۔ تاہم، ابھی تک یہواہ ایک قطعی ناقابلِ رسائی معبود نہیں بنا تھا۔ یروشلم کی تباہی سے پہلے کے آخری دنوں میں حزقی ایل نے اس کو لوگوں کو بچانے کی خاطر اپنی جانب متوجہ کرنے کی کوشش کرتے ہوئے بیان کیا۔ اسرائیل اس ناگزیر تباہی کے لیے خود ہی ذمہ دار تھا۔ اجنبی یہواہ حزقی ایل جیسے اسرائیلیوں کو اس بات پر غور کرنے کے لیے کہہ رہا تھا کہ تاریخ کے ستم بے

سوچ سمجھے اور من مانے نہیں ہوتے بلکہ گہری منطق اور انصاف رکھتے ہیں۔ وہ بین الاقوامی سیاست کی عالم دنیا میں ایک مفہوم تلاش کرنے کی کوشش میں تھا۔

بابل کے دریاؤں کے کنارے بیٹھے ہوئے تارکین وطن نے ناگزیر طور پر محسوس کیا وہ ارض موعودہ سے باہر رہ کر اپنے مذہب کی پیروی نہیں کر سکتے تھے۔ بت پرستوں کے خدا ہمیشہ علاقائی رہے تھے اور کچھ کی نظر میں یہ ناممکن تھا کہ ایک غیر ملک میں بیٹھ کر ان کی مناجات گائی جائیں۔52 تاہم، ایک نئے پیغمبر نے طمانیت کا پرچار کیا۔ ہم اس کے بارے میں کچھ نہیں جانتے، اور یہ بات شاید اہم ہو کیونکہ اس کی کہانتیں اور مناجات ذاتی جدوجہد کا کوئی پتا نہیں دیتیں جو اس کے پیش رووں نے کیں۔ چونکہ اس کا کام بعد میں یسعیاہ کی کہانتوں میں ہی شامل کر دیا گیا اس لیے اسے عموماً یسعیاہ ثانی ہی کہا جاتا ہے۔ ترکِ وطن کے دوران کچھ ایک یہودیوں نے بابل کے قدیم دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دی ہو گی، لیکن دیگر کو زبردستی ایک نئے مذہبی شعور میں دھکیل دیا گیا۔ یہواہ کا معبد تباہ شدہ تھا، بیت ایل اور ہبرون کی پرانی زیارت گاہیں نیست و نابود ہو گئی تھیں۔ بابل میں وہ اپنی مذہبی رسوم ادا نہیں کر سکتے تھے۔ ان کے پاس بس یہواہ ہی بچا تھا۔ یسعیاہ ثانی نے ایک قدم آگے بڑھایا اور اعلان کیا کہ یہواہ واحد خدا ہے۔ اس نے اسرائیل کی تاریخ کو نئے سرے سے لکھا جس میں خروج کی کہانی تخیل میں لپٹی ہوئی ہے جو ہمیں قدیم سمندر تیامت پر مردوک کی فتح یاد دلاتی ہے:

> تب یہواہ مصر کی خلیج کو بالکل نیست کر دے گا اور اپنی بادِ سموم سے دریائے فرات پر
> ہاتھ چلائے گا اور اس کو سات نالے کر دے گا اور ایسا کرے گا کہ لوگ جوتے پہنے
> ہوئے پار چلے جائیں گے۔ اس کے باقی لوگوں کے لیے، جو اشور میں بچ رہیں گے، ایک
> ایسی شاہراہ ہو گی جیسی بنی اسرائیل کے لیے تھی جب وہ ملکِ مصر سے نکلے تھے۔53

یسعیاہ اول نے تاریخ کو ایک الوہی تنبیہ بنا دیا تھا، کتاب "نوحہ" میں تباہی کے بعد یسعیاہ ثانی نے تاریخ کو مستقبل کے لیے ایک نئی امید کی حامل بنا دیا۔ ماضی میں اگر یہواہ نے اسرائیل کو ایک مرتبہ بچایا تھا تو وہ ایسا دوبارہ بھی کر سکتا تھا۔ وہ تاریخی معاملات سازی کر رہا تھا، اس کی نظر میں تمام غیر اسرائیلی بالٹی میں پانی کی ایک بوند سے زیادہ نہ تھے۔ حقیقت میں بس ایک وہی خدا شمار ہوتا تھا۔ یسعیاہ ثانی نے بابل کے پرانے معبودوں کو چھکڑوں میں لد کر غروبِ آفتاب

میں غائب ہوتے تصور کیا۔54 یہواہ نے بار بار کہا، "کیا میں خداوند نہیں ہوں؟ میرے علاوہ کوئی معبود نہیں۔"55

> مجھ سے پہلے کوئی خدا نہیں بنا،
> اور نہ ہی میرے بعد بنے گا۔
> میں، میں یہواہ ہوں،
> صادق القول اور نجات دینے والا خدا
> میرے سوا کوئی نہیں۔56

یسعیاہ ثانی نے غیر اسرائیلیوں کے پرانے دیوتاؤں کو جھٹلانے میں کوئی وقت ضائع نہ کیا جنھیں گزشتہ تباہی کے بعد دوبارہ فتح پاتے ہوئے دیکھا جا سکتا تھا۔ اس نے طمانیت کے ساتھ یہ تصور کر لیا کہ مردوک یا بعل نہیں بلکہ یہواہ نے ہی وہ داستانی کام کیے تھے جن کے نتیجے میں دنیا وجود میں آئی۔ پہلی مرتبہ اہل اسرائیل تخلیق میں یہواہ کے کردار میں دلچسپی لینے لگے۔ شاید اس کی وجہ بابلی تکوینیاتی داستانوں کے ساتھ رابطے کی بحالی تھی۔ یقیناً وہ کائنات کے طبعی مظہر کی کوئی سائنسی توجیہ پیش کرنے کی کوشش نہیں تھیں، بلکہ ان کا مقصد حال کی بے مہر دنیا سے بھاگنا تھا۔ اگر یہواہ نے ابتدائے آفرینش میں بے ترتیبی کی بلاؤں کو شکست دے دی تھی تو تارک وطن اسرائیلیوں کو واپس لانا اس کے لیے کوئی مشکل کام نہ تھا۔ خروج کی کہانی اور بت پرستانہ کہانیوں میں آبی بے ترتیبی پر فتح میں مشابہت دیکھتے ہوئے یسعیاہ ثانی نے اپنے لوگوں پر زور دیا کہ مستقبل میں الوہی طاقت کے مظاہرے پر یقین رکھیں۔ مثلاً یہاں وہ کنعانی داستانِ تخلیق کے بحری عفریت لوتان (جسے راہاب، گھڑیال *tannim*/ اور کھائی *tehom*/ بھی کہا گیا) پر بعل کی فتح کا حوالہ دیتا ہے:

> جاگو جاگو! اپنے آپ کو طاقت کا اوڑھ لو،
> یہواہ کا بازو،
> جاگو، جیسے ماضی میں جاگے تھے
> بہت پہلے کی پشتوں کے دور میں۔
> کیا تم نے راہاب کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا تھا،

اور عفریت (*tannim*) کو نہیں چھلنی کیا تھا؟
کیا تونے سمندر کو خشک نہیں کیا تھا،
عظیم کھائی (*tehom*) کے پانیوں کو،
تاکہ سمندر کی گہرائی کو ایک سڑک بنا سکے
جہاں سے نجات یافتہ گزریں؟57

انجام کار یہواہ نے اپنے مخالفین کو اسرائیل کے مذہبی تخیل میں جذب کر لیا، خروج کے دوران بت پرستی کا سحر ختم ہو گیا تھا اور یہودیت کے مذہب نے جنم لیا تھا۔ جب یہواہ کا مسلک نابود ہونے کے خطرے کا شکار تھا تو وہ ایسا ذریعہ بن گیا جس نے لوگوں کو ناممکن حالات میں امید دلائی۔

چنانچہ یہواہ خدائے واحد بن گیا۔ اس کے دعوے کو فلسفیانہ بنیادوں پر جائز بنانے کی کوئی کوشش نہ کی گئی۔ ہمیشہ کی طرح اب بھی نئی الٰہیات نے استدلال کا مظاہرہ کرنے کی بجائے مایوسی کا خاتمہ کر کے اور امید کی شمع روشن کر کے کامیابی حاصل کی۔ بے یارومددگار اور بے وطن کو اب یہواہ کا مسلک اجنبی نہیں لگتا تھا۔ یہ ان کی حالت کے بارے میں گہرائی کے ساتھ بات کرتا تھا۔

تاہم، یسعیاہ ثانی کے تصورِ خدا کے حوالے سے کوئی بات تسلی بخش نہ تھی۔ وہ بدستور انسانی ذہن کی فہم سے ماورا رہا:

خداوند فرماتا ہے کہ میرے خیال تمھارے خیال نہیں
اور نہ میری راہیں تمھاری راہیں ہیں۔
کیونکہ جس قدر آسمان زمین سے بلند ہے
اسی قدر میری راہیں تمھاری راہوں سے
اور میرے خیال تمھارے خیالوں سے بلند ہیں۔58

خدا کی حقیقت کو بیان کرنا الفاظ کے بس سے باہر تھا۔ خیالات اس کا احاطہ نہیں کر سکتے تھے۔ نہ ہی یہواہ ہمیشہ ہی اپنے لوگوں کی توقعات پر پورا اترا۔ آج انتہائی جرأت مندانہ لگنے والے ایک اقتباس میں پیغمبر مستقبل میں ایک ایسا وقت دیکھتا ہے جب مصر اور اشور بھی یہواہ کے لوگ بنیں گے۔ یہواہ نے کہا، "مصر میری امت، اشور میرے ہاتھ کی صنعت اور اسرائیل

میری میراث۔"59 وہ ماورائی حقیقت کی علامت بن گیا تھا جس نے انتخاب کی تنگ نظر تعبیروں کو ناکافی اور ہیچ تاثر دیا۔

جب فارس کے بادشاہ سائرس (کوروش اعظم) نے 539ق-م میں بابلی سلطنت کو فتح کیا تو یوں لگتا تھا کہ جیسے پیغمبروں کی بات جھوٹی ثابت ہو گئی۔ کوروش نے اپنے نئے عوام کو فارسی دیوتاؤں کی پرستش پر مجبور نہ کیا بلکہ بابل کے مفتوحہ لوگوں کے دیوتاؤں کی شبیہوں کو اس کے اصل گھروں میں بحال بھی کیا۔ اب جبکہ دنیا وسیع وعریض بین الاقوامی سلطنتوں میں رہنے کی عادی ہو گئی تھی، لہٰذا کوروش کو وطن بدری کے پرانے طریقے استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ اگر اس کے محکوم لوگ اپنے علاقوں میں اپنے دیوتاؤں کی ہی پرستش کرتے رہتے تو اس طرح حکومت کا بوجھ کچھ کم ہو جاتا۔ اس نے اپنی ساری سلطنت میں قدیم معبدوں و بحال کرنے کی حوصلہ افزائی کی اور بارہا اس بات کا اظہار کیا کہ ان کہ دیوتاؤں نے ہی اس کے ذمہ یہ کام لگایا تھا۔ وہ بت پرستی کی کچھ ایک صورتوں کے لیے رواداری اور وسیع النظری کا مثالی نمونہ تھا۔ 538ق-م میں کوروش نے ایک فرمان جاری کیا کہ یہودی واپس یہوداہ جا کر اپنے معبد کی تعمیر نو کر سکتے ہیں۔ تاہم، ان میں سے زیادہ تر نے وہیں رہنے کا انتخاب کیا۔ تب کے بعد ارضِ موعودہ میں صرف ایک چھوٹی سی اقلیت ہی رہ گئی۔ بائبل ہمیں بتاتی ہے کہ 42,360 یہودی بابل اور تل ابیب سے گھر کی جانب روانہ ہوئے، جہاں انھوں نے اپنے پہلے سے موجود پریشان حال بھائیوں پر نئی یہودیت لاگو کی۔

اس سے بعد کے حالات ہم پروہتانہ روایت کی تحریروں میں دیکھ سکتے ہیں جو خروج کے بعد لکھی گئیں اور پہلی پانچ کتب میں شامل ہیں۔ اس نے یرمیاہ اور حزقی ایل کے بیان کردہ واقعات کو نئے مفہوم دیے اور دو نئی کتب گنتی اور احبار شامل کیں۔ پروہتانہ روایت یہواہ کا ایک رفیع الشان اور لطیف تصور رکھتی تھی۔ مثلاً انھیں یہ یقین نہ تھا کہ کوئی بھی شخص خدا کو حقیقتاً اس طرح دیکھ سکتا تھا جیسے یرمیاہ نے تجویز کیا تھا۔ اسے یقین تھا کہ خدا کے انسانی ادراک اور بذاتِ خود حقیقت میں فرق تھا۔ اس نے کوہ سینا پر حضرت موسیٰؑ کی ایک کہانی بیان کی جس میں وہ یہواہ سے سامنے آنے کی درخواست کرتے ہیں، جو جواب دیتا ہے: "تم میرا چہرہ نہیں دیکھ سکتے کیونکہ کوئی انسان مجھے نہیں دیکھ سکتا۔"60 اس کی بجائے حضرت موسیٰؑ کو الوہی اثر سے بچنے کے لیے

ایک چٹان کی درز میں جانا پڑا جہاں سے وہ یہواہ کو جاتے ہوئے لمحہ بھر کے لیے دیکھ سکتے۔ P نے ایک تصور متعارف کروایا تھا جو خدا کی تاریخ میں نہایت اہم بن گیا۔ مرد و خواتین صرف الوہی حضوری کے بعد رہ جانے والا ہالۂ نور ہی دیکھ سکتے تھے جسے وہ "یہواہ کا جلال (*kavod*)" کہتا ہے۔ اس کی موجودگی کا ایک کشف جسے خود خدا کے ساتھ گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے۔[61] جب حضرت موسیٰؑ پہاڑ سے نیچے اترے تو ان کا اپنا چہرہ بھی اس جلال کے اثر سے دمک رہا تھا اور اسرائیلی اس نور کی چکاچوند کی جانب نظر نہ کر سکے۔[62]

یہواہ کا جلال اس کی زمین پر موجودگی کی علامت تھا، لہٰذا اس نے مردوں اور عورتوں کے تخلیق کردہ دیوتاؤں کے بتوں اور خود خدا کی تقدیس کے درمیان فرق کیا۔ چنانچہ یہ اسرائیلی مذہب کی بت پرستانہ نوعیت کا ایک متوازی نظام تھا۔ P نے جب خروج کی پرانی کہانیوں پر نظر ڈالی تو یہ تصور نہ کیا کہ اسرائیلیوں کی جہاں گردی کے دوران یہواہ بذات خود ان کے ہمراہ تھا۔ اس کی بجائے وہ حضرت موسیٰؑ سے ملاقات والے خیمے میں اس کا جلال دکھاتا ہے۔ اسی طرح صرف یہواہ کا جلال ہی معبد میں آباد تھا۔[63]

خمسۂ موسیٰؑ میں P کی عظیم مشہور ترین حصہ داری یقیناً کتاب پیدائش کے پہلے باب میں تخلیق کا بیان ہے، جس میں اینوما ایلش کو بنیاد بنایا گیا۔ P نے قدیم تاریکی (تیہوم - بابلی تیامت کی بدلی ہوئی صورت) کے پانیوں کے ساتھ آغاز کیا جس میں سے یہواہ نے آسمانوں اور زمین کو بنایا۔ تاہم، دیوتاؤں کے درمیان کوئی جنگ نہ ہوئی تھی۔ یہواہ اکیلا ہی تمام چیزوں کو وجود میں لانے کا ذمہ دار تھا۔ حقیقت درجہ بدرجہ افشا نہیں ہوئی تھی، اس کی بجائے یہواہ نے صرف اپنے ارادے کی مدد سے نظم قائم کیا۔ فطری بات ہے کہ P نے دنیا کو یہواہ والے مسالے سے بنا ہوا تصور نہ کیا تھا۔ دراصل علیحدگی کا تصور P کی الٰہیات میں نہایت اہم ہے: یہواہ نے دن اور رات خشکی اور تری، نور اور ظلمت کو الگ الگ کر کے کائنات کو ایک منظم مقام بنایا۔ ہر مرحلے پر یہواہ نے اپنی تخلیق کو مقدس اور "خیر" قرار دیا۔ بابلی کہانی کے برعکس تخلیقِ انسان کی کہانی تخلیق کا نقطۂ عروج تھا۔ مرد اور عورتیں خدا کی الوہیت میں تو حصہ دار نہ تھیں لیکن انھیں خدا کی شبیہ پر بنایا گیا تھا: انھیں خدا کے الوہی کام پورے کرنا تھے۔ اینوما ایلش کی طرح یہاں بھی خدا نے چھ دن میں دنیا تخلیق اور ساتویں، سبت کے دن آرام کیا: بابلی بیان کے مطابق یہ وہ دن تھا جب اعلیٰ

مجلس نے مقدروں کا تعین کیا اور مردوک کو الوہی خطابات دیے۔ P میں سبت علامتی طور پر روزِ اوّل والی بے ترتیبی کا متضاد تھا۔ ایک ہی بات بار بار دہرانے سے معلوم ہوتا ہے کہ P کی داستانِ تخلیق کا مقصد بھی یہواہ کے کارِ عظیم کے گن گانا تھا۔[64]

ظاہری بات ہے کہ نیا معبد P کی یہودیت میں مرکزی حیثیت کا حامل تھا۔ مشرقِ قریب میں معبد کو عموماً کائنات کا نقشِ ثانی سمجھا جاتا تھا۔ معبد کی عمارت انسانیت کو خود دیوتاؤں کی تخلیقیت میں شراکت کے قابل بنانے کا ایک ذریعہ تھی۔ جلاوطنی کے دوران بہت سے یہودیوں نے آرک آف دی کووینٹ (شامیانہ عبادت) کی پرانی کہانیوں سے راحت اور تسکین حاصل کی۔ آرک آف دی کووینٹ ایک قابلِ انتقال عبادت گاہ تھی جس میں خدا نے اپنے بے گھر منتخب بندوں کے ساتھ خیمہ لگایا تھا اور ان کے ساتھ رہا تھا۔ P نے جب عبادت گاہ (دربدری کے دوران ملاقات کا خیمہ) کی تعمیر بیان کی تو پرانی اساطیر سے رجوع کیا۔ اس کا تعمیراتی ڈھانچہ اصل نہیں بلکہ الوہی نمونے کی ہی ایک نقل تھا: یہواہ نے کوہِ سینا پر حضرت موسیٰؑ کو بہت طویل اور تفصیلی ہدایات دی ہیں: "اور وہ میرے لیے ایک مقدس مسکن بنائیں تاکہ میں ان کے درمیان سکونت کروں اور مسکن اور اس کے سارے سامان کا جو نمونہ میں تجھے دکھاؤں، ٹھیک اسی کے مطابق تم اسے بنانا۔"[65] اس عبادت گاہ کی تعمیر کا طویل بیان اس کے لفظی مفہوم میں نہیں لینا چاہیے، کوئی بھی یہ تصور نہیں کرتا کہ اسرائیلیوں نے مندرجہ ذیل چیزوں سے ایک معبد بنایا تھا: "سونا اور چاندی اور پیتل، اور آسمانی اور ارغوانی اور سرخ رنگ کا کپڑا اور باریک کتان اور بکری کی پشم، اور مینڈھوں کی سرخ رنگی ہوئی کھالیں اور کیکر کی لکڑی..... اور سنگِ سلیمانی اور افود اور سینہ بند میں جڑنے کے نگینے۔"[66] تعمیر کے ہر مرحلے پر موسیٰؑ نے سارے کام کا جائزہ لیا اور اپنے لوگوں پر رحمت نازل کی۔ جیسے خدا نے چھ روز میں کائنات تخلیق کی تھی۔ عبادت گاہ سال کے پہلے ماہ کے پہلے دن کو بنائی گئی تھی، اس معبد اور کائنات کی تخلیق کے دونوں بیانات میں روزِ سبت کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔[67] معبد کی تعمیر اس اصل ہم آہنگی کی علامت بھی تھی جو اس دنیا میں انسانوں کے ہاتھوں تباہی آنے سے قبل موجود تھی۔

کتاب استثنا میں سبت کا مقصد غلاموں سمیت ہر کسی کو ایک یوم کی چھٹی دینا اور اسرائیلیوں کو خروج کی یاد دلانا ہے۔[68] P نے سبت کو ایک نئی اہمیت دی: یہ خدا کی نقالی کرنے کا ایک

طریقہ اور تخلیقِ کائنات کی یادگیری کا ایک ذریعہ بن گیا۔ یہودی لوگ سبت منا کر اصل میں خدا کے عمل میں شرکت کر رہے ہوتے ہیں: یہ الوہی زندگی جینے کی ایک علامتی کوشش تھی۔ قدیم بت پرستی میں ہر انسانی فعل دیوتاؤں کے افعال کی نقل تھا، لیکن یہواہ کے مسلک نے الوہی اور انسانی دنیاؤں کے مابین ایک وسیع خلیج ظاہر کی۔ اب یہودیوں کو حضرت موسیٰ کی تورات پر عمل کرنے کے ذریعے یہواہ کے قریب آنے کی ترغیب دی گئی۔ کتاب استثنا میں احکام عشرہ سمیت متعدد فرائض کی ایک فہرست دی گئی تھی۔ جلاوطنی کے دوران اور فوراً بعد ان کی وضاحت خمسۂ موسیٰ میں 613 احکامات پر مشتمل ایک پیچیدہ شریعت میں کی گئی۔ یہ چھوٹے چھوٹے احکامات کسی اجنبی کے لیے لگتے ہیں اور عہد نامۂ جدید کے تنازعہ میں اسے نہایت حقی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ یہودیوں کو وہ ایک گراں بار نہیں لگتے تھے، جیسا کہ مسیحیوں نے خیال کیا، لیکن جانا کہ وہ خدا کی اطاعت میں زندگی گزارنے کا ایک علامتی انداز تھے۔ کتاب استثنا میں کھانے سے متعلق قوانین اسرائیل کی خصوصی حیثیت کی علامت رہے تھے۔ P [69] نے انھیں بھی خدا کی الوہیت میں شرکت کا ایک رسوماتی انداز خیال کیا۔ جب اسرائیلیوں نے دودھ کو گوشت، پاک کو ناپاک اور سبت کو باقی دنوں سے الگ کرنے کے ذریعے خدا کے تخلیقی افعال کی نقالی کی تو انسانی فطرت کو بھی الوہی قرار دینا ممکن ہو سکا۔

خمسۂ موسیٰ میں یرمیاہ (J) اور حزقی ایل (E) کے بیانات اور استثنا سمیت پروہتانہ روایت (P) میں شامل تھا۔ یہ اس بات کی یاد دہانی ہے کہ کوئی بھی بڑا مذہب متعدد آزادانہ مکاشفوں اور روحانیات پر مشتمل ہے۔ یہ اسطوریاتی بیانات خدا کو ایک نہایت دور افتادہ ہستی کے دور پر دیکھنے پر مائل تھے۔ اس بات پر اتفاق کیا جا چکا تھا کہ جلاوطنی کے بعد پیش گوئی اور مکاشفے کا دور اختتام پذیر ہو گیا تھا۔ اب خدا کے ساتھ کوئی براہِ راست تعلق قائم نہ ہو سکتا تھا: ایسا صرف علامتی الہامات اور رؤیا میں ہی ممکن تھا جو ماضی کی عظیم شخصیات، مثلاً نوح اور دانی ایل نے دیکھے تھے۔

ان قدیم ہیروؤں میں سے ایک صبر کا پیکر حضرت ایوبؑ بھی تھے۔ خروج کے بعد زندہ بچ رہنے والے ایک شخص نے خدا کی نوعیت اور انسانیت کے مصائب میں ان کی ذمہ داریوں کے متعلق بنیادی سوالات اٹھانے کے لیے اس پرانی کہانی کو استعمال کیا۔ پرانی کہانی میں خدا نے حضرت ایوبؑ کو آزمایا تھا، انھوں نے ایسی تکالیف بڑے صبر کے ساتھ جھیلی تھیں جن کے وہ

حق دار نہ تھے، اس لیے خدا نے ان کو مالا مال کر دیا۔ داستانِ ایوبؑ کے ایک نئے انداز میں مصنف نے پرانی کہانی کو بیچ میں سے آدھا کیا اور ایوبؑ کو خدا کے خلاف غصے میں پیش کیا۔ ایوبؑ اپنے تین تسلی دینے والوں کے ہمراہ الوہی فرامین پر اعتراض اٹھانے کی جرأت کرتے اور دھواں دھار اور پر دلائل بحث کرتے ہیں۔ یہودی مذہب کی تاریخ میں پہلی مرتبہ مذہبی تخیل کا رخ ایک زیادہ مجرد فطرت پر سوچ بچار کی جانب ہوا۔ پیغمبروں نے اعلان کیا تھا کہ خدا نے اسرائیل کو اس کے گناہوں کی وجہ سے مصیبتوں کے بھنور میں پھنسایا، کتاب ایوبؑ کا مصنف دکھاتا ہے کہ کچھ اسرائیلی اب روایتی جوابات سے مطمئن نہ ہوتے تھے۔ ایوبؑ اس نقطۂ نظر پر حملہ کرتے اور اپنا عقلی ناکافی پن عیاں کرتے ہیں، لیکن خدا ایک دم ان کے غضب ناک اندازوں کے جواب میں خود کو ان پر منکشف کرتا اور عجائباتِ عالم کا ذکر کرتا ہے: ایوبؑ جیسی حقیر مخلوق کو ماورا خدا کے ساتھ دلیل بازی کی جرأت کیسے ہوئی؟ ایوبؑ سر تسلیم خم کر دیتے ہیں، لیکن ایک جدید قاری اس حل سے مطمئن نہیں ہو گا۔ تاہم، کتابِ ایوبؑ کا مصنف سوال کرنے کے حق کو مسترد نہیں کر رہا، بلکہ یہ کہہ رہا ہے کہ اس قسم کے عمیق معاملات سے نمٹنے کے لیے صرف عقل ہی کافی نہیں۔ عقلی قیاسات کے نتیجے میں خدا کی جانب سے مکاشفہ ہونا چاہیے جیسا کہ پیغمبروں پر ہوا تھا۔

یہودیوں نے ابھی تک اپنے عقائد کو فلسفیانہ رنگ دینا شروع نہیں کیا تھا، لیکن چوتھی صدی کے دوران ان پر یونانی منطق نے اثر ڈالا۔ 332 قبل مسیح میں مقدونیا کے سکندر نے فارس کے داریوش (دارا، Darius) سوم کو شکست دی اور یونانیوں نے ایشیا اور افریقہ میں بسنا شروع کیا۔ انھوں نے الصور، سیدون، غزہ، فلاڈلفیا (عمان) اور تریپولس (طرابلس) میں شہری ریاستوں کی بنیاد رکھی۔ فلسطین اور غیر یہودی دنیا کے یہودی ایک ہیلینیائی ثقافت میں گھرے ہوئے تھے، جو کچھ ایک کو پریشان کن لگی لیکن کچھ دیگر لوگ یونانی تھیٹر، فلسفہ، کھیل اور شاعری کے باعث پرجوش تھے۔ انھوں نے یونانی سیکھی، جمنازیم میں ورزش کی اور یونانی نام رکھے۔ کچھ ایک نے کرائے کے سپاہیوں کے طور پر یونانی فوجوں میں شمولیت اختیار کی۔ حتیٰ کہ انھوں نے اپنے مقدس صحائف کا بھی یونانی زبان میں ترجمہ کر دیا۔ یوں کچھ یونانیوں کو اسرائیل کے خدا سے متعارف ہونے کا موقع ملا اور انھوں نے زیئس اور ڈایونیسس کے ساتھ ساتھ یہواہ

کی پرستش کا بھی فیصلہ کیا۔ کچھ ایک کو یہودیوں کے عبادت خانوں کی جانب رغبت ہوئی۔ وہاں انھوں نے یہودیوں کے مقدس صحائف پڑھے، عبادت کی اور وعظ سنے۔ یہ عبادت خانے قدیم مذہبی دنیا میں بے مثال تھے۔ چونکہ کوئی رسوم یا قربانی موجود نہ تھی اس لیے یہ فلسفہ کے مکاتب سے مشابہ ہوں گے، اور جب کوئی مشہور مبلغ شہر میں آتا تو بہت سے لوگ اس کی بات سننے جاتے ہوں گے، جیسے وہ اپنے فلسفیوں کو قطاروں میں کھڑے ہو کر سنا کرتے تھے۔ چوتھی صدی قبل مسیح میں یہواہ کو یونانی دیوتاؤں کے ساتھ مدغم کیے جانے کی مثالیں ملتی ہیں۔

تاہم، زیادہ تر یہودی الگ تھلگ رہے، اور مشرقِ وسطیٰ کے ہیلینیائی شہروں میں یہودیوں اور یونانیوں کے درمیان تناؤ بڑھا۔ قدیم دنیا میں مذہب ایک نجی معاملہ نہ تھا۔ شہروں کے لیے دیوتا نہایت اہم تھے، اور یقین کیا جاتا تھا کہ اگر ان کے مسلک سے روگردانی کی گئی تو وہ نظر کرم نہیں کریں گے۔ ان دیوتاؤں کے وجود سے انکار کرنے والے یہودیوں کو "لادین" اور سماج دشمن کہا جاتا تھا۔ دوسری صدی میں یہ دشمنی کمزور پڑ گئی: فلسطین میں تو ایک بغاوت بھی ہوئی جب انٹی اوکس ایپی فینز (Antiochus Epiphanes) نامی گورنر نے یروشلم کو ہیلینیائی رنگ میں رنگنے اور معبد میں زیئس کا مسلک متعارف کروانے کی کوشش کی۔ یہودیوں نے اپنا ادب تخلیق کرنا شروع کر دیا تھا، جس میں دلیل دی گئی کہ دانائی یونانی ہوشیاری نہیں بلکہ یہواہ کا خوف تھی۔ مشرقِ وسطیٰ میں عقلی ادب کی روایت کافی مستحکم تھی، اس نے فلسفیانہ غور و خوص کی بجائے بہترین اندازِ حیات پیدا کرنے کے ذریعے زندگی کا مفہوم جاننے کی کوشش کی: یہ عموماً کافی رجائیت پسند تھا۔ تیسری صدی قبل مسیح میں کتاب "امثال" کا مصنف کچھ مزید آگے گیا اور کہا کہ دانش وہ منصوبۂ عظیم تھا جو خدا نے دنیا کی تخلیق کرتے وقت وضع کیا، لہٰذا وہ اس کی اولین تخلیق ہوا۔ یہ تصور ابتدائی مسیحیوں کے لیے نہایت اہم تھا، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ مصنف نے دانش کو ایک منفرد شخصیت کے طور پر بیان کیا:

خداوند نے انتظام عالم کے شروع میں
اپنی قدیمی صنعتوں سے پہلے مجھے پیدا کیا۔
میں ازل سے یعنی ابتدا سے ہی مقرر ہوئی،
اس سے پہلے کہ زمین تھی

جبکہ اس نے ابھی نہ زمین کو بنایا تھا نہ میدانوں کو
اور نہ اس نے زمین کی خاک کی ابتدا کی تھی۔
جب اس نے زمین کی بنیاد کے نشان لگائے،
اس وقت ماہر کاریگر کی مانند میں اس کے پاس تھی۔
اور میں ہر روز اس کی خوشنودی تھی،
اور ہمیشہ اس کے حضور شادمان رہتی تھی،
اور میری خوشنودی بنی آدم کی صحبت میں تھی۔[70]

تاہم، دانش ایک الوہی وجود نہ تھی، بلکہ اسے خدا نے ہی تخلیق کیا تھا۔ وہ پروہتانہ مصنفین کے بیان کردہ خدا کے "جلال" جیسی تھی اور خدا کے منصوبے کی نمائندگی کرتی تھی جس کی جھلک انسان تخلیق اور انسانی معاملات میں دیکھ سکتے تھے: مصنفین نے دانش (Hokhmah) کو گلیوں بازاروں میں گھومتے، لوگوں کو یہواہ کے غضب سے ڈراتے ہوئے پیش کیا۔ دوسری صدی عیسوی میں یروشلم کے ایک مخلص یہودی نے بھی دانش کی یک ایسی ہی تصویر پیش کی۔ اس نے اسے الوہی مجلس میں کھڑا کر کے اس کے قصائد پڑھے: وہ اعلیٰ ترین کے منہ سے دنیا کے خالق خدا کے کہے ہوئے ایک الوہی لفظ کے طور پر سامنے آئی تھی، وہ تخلیق میں ہر کہیں موجود ہے لیکن اس کا مستقل ٹھکانہ بنی اسرائیل کے درمیان ہے۔[71]

یہواہ کے "جلال" کی طرح دانش کی حیثیت دنیا میں خدا کی فعالیت کی علامت جیسی تھی۔ یہودی لوگ یہواہ کا ایک ایسا پر شکوہ نظریہ تراش رہے تھے کہ انسانی امور میں اس کی براہ راست مداخلت کا تصور کرنا بھی مشکل ہو گیا۔ انھوں نے بھی قابلِ ادراک خدا اور الوہی حقیقت کے مکاشفہ میں فرق کرنا شروع کر دیا۔ جب ہم پڑھتے ہیں کو الوہی دانش انسانیت کی تلاش میں خدا کو چھوڑ کر دنیا میں ماری ماری پھرنے کے لیے آ گئی، تو عشتار، عنات اور آئسس جیسی پاگان دیویوں کی یاد آتی ہے جو انسانیت کو نجات دلانے کے مشن پر دنیا میں آئی تھیں۔ عقلی ادب نے تقریباً 50 عیسوی میں سکندریہ میں عالمگیر حیثیت اختیار کی۔ سکندریہ کے ایک یہودی نے "سلیمان کی دانش" میں یہودیوں کو خبردار کیا کہ وہ اپنے اردگرد موجود ہیلینیائی ثقافت کی تحریص میں نہ آئیں اور اپنی روایات کی ہی پیروی کریں: یونانی فلسفہ نہیں بلکہ یہواہ کا خوف ہی درست دانش کا

منبع ہے۔ یونانی زبان میں لکھتے ہوئے اس نے دانش (*Sophia*) کو شخصی حیثیت دی اور دلیل پیش کی کہ اسے یہودی خدا سے جدا نہیں کیا جا سکتا:

سوفیا خداوند کی طاقت کی سانس ہے،
خدائے مطلق کے جلال کا خالص صدور؛
چنانچہ کوئی بھی غیر خالص چیز اس میں نہیں جا سکتی۔
وہ ابدی نور کا عکس ہے،
خدا کی فعال طاقت کا بے داغ آئینہ،
اس کی نیکی کی شبیہ۔72

یہ عبور اس وقت مسیحیوں کے لیے بھی نہایت اہم ہو گیا جب وہ یسوع مسیح کے رتبے پر بحث کرنا شروع ہوئے۔ تاہم، یہودی مصنف نے محض *Sophia* کو ناقابلِ معلوم خدا کے ایک پہلو کے طور پر دیکھا جس نے خود کو انسانی تفہیم کے ساتھ ہم آہنگ کر لیا تھا۔ وہ انسان پر منکشف شدہ خدا تھی، خدا کا انسانی ادراک، باطنی طور پر خدا کی حقیقتِ کامل سے ممتاز۔

"سلیمان کی دانش" کے مصنف نے یونانی فکر اور یہودی مذہب کے درمیان ایک تناؤ کو محسوس کر لیا تھا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ارسطو کے خدا (جو اپنی تخلیق کردہ دنیا سے بمشکل ہی آگاہ ہے) اور بائبل کے خدا (جو انسانی امور میں گہری دلچسپی رکھتا ہے) کے درمیان ایک ناقابلِ مفاہمت فرق موجود ہے۔ یونانی خدا کو انسانی استدلال کی مدد سے دریافت کیا جا سکتا تھا، جبکہ بائبل کا خدا صرف مکاشفہ کے ذریعے ہی اپنے آپ کو انسانوں کے ادراک میں لاتا تھا۔ ایک خلیج یہواہ کو دنیا سے الگ کیے ہوئے تھی، لیکن اہلِ یونان یقین رکھتے تھے کہ استدلال کی صلاحیت نے انسانوں کو خدا کا مقرب بنا دیا تھا، چنانچہ وہ اپنی کوششوں کے ذریعے اسے پا سکتے تھے۔ تاہم، وحدانیت پرست جب بھی یونانی فلسفہ کی محبت میں گرفتار ہوئے تو انھوں نے ناگزیر طور پر اس کے خدا کو اپنانا چاہا۔ یہ ہماری کہانی کے بڑے موضوعات میں سے ایک ہو گا۔ یہ کوشش کرنے والے اولین لوگوں میں یہودی فلسفی سکندریہ کا فیلو (30 قبل مسیح تا 45 عیسوی) شامل تھا۔ فیلو ایک افلاطونی تھا اور ایک منطق پسند فلسفی کی شہرت رکھتا تھا۔ اس نے خوب صورت یونانی زبان میں لکھا اور لگتا ہے کہ وہ عبرانی نہیں بولتا تھا، تاہم، وہ ایک مخلص یہودی بھی تھا۔ اسے اپنے اور

یونانی خدا کے مابین کوئی ناقابلِ مفاہمت فرق نظر نہ آیا۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ فیلو کا خدا یہواہ سے کافی مختلف نظر لگتا ہے۔ ایک تو یہ کہ فیلو بائبل کی تواریخی کتب سے پریشان نظر آتا ہے، جنھیں اس نے تمثیلی صورت دینا چاہی: یاد رہے کہ ارسطو نے تاریخ کو غیر فلسفیانہ قرار دیا تھا۔ اس کا خدا کوئی انسانی اوصاف نہیں رکھتا: مثلاً یہ کہنا بالکل غیر درست ہے کہ وہ 'غصے میں' ہے۔ ہم خدا کے متعلق جو کچھ جان سکتے ہیں وہ محض اس کے موجود ہونے کی حقیقت ہی ہے۔ تاہم، فیلو ایک مخلص یہودی کے طور پر یہ یقین رکھتا تھا کہ خدا نے خود کو پیغمبروں پر آشکار کیا تھا۔ یہ کیسے ممکن ہو سکتا تھا؟

فیلو نے یہ مسئلہ حل کرنے کے لیے خدا کے جوہر (جو مکمل طور پر بالائے فہم تھا) اور دنیا میں اس کی کارپردازیوں (جنھیں وہ اس کی قوتیں قرار دیتا ہے) کے مابین ایک اہم خطِ امتیاز کھینچا تھا۔ ہم خدا کو اس کی اصلیت میں نہیں جان سکتے۔ فیلو نے اسے موسیٰؑ سے یہ کہتے ہوئے پیش کیا: "مجھے سمجھنا انسانی فطرت سے کچھ بالاتر ہے، جی ہاں وہ انسانی فہم، حتیٰ کہ تمام افلاک اور کائنات میں بھی نہیں سما سکتا۔"73 خدا خود کو ہماری عقل کے مطابق بنانے کی خاطر اپنی قوتوں کے ذریعے رابطہ کرتا ہے۔ یہ قوتیں انسانی ذہن کے ادراک میں آنے والی اعلیٰ ترین حقیقتیں ہیں۔ فیلو ان کا منبع خدا کو سمجھتا ہے، اس نے افلاطون اور ارسطو کی مانند کائنات کا ماخذ "علتِ اول" کو قرار نہ دیا۔ ان میں سے دو قوتیں خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ فیلو انھیں شاہانہ قوت (جو خدا کو کائنات کے نظم میں منکشف کرتی ہے) اور تخلیقی قوت (جس کے ذریعے خدا انسانیت پر اپنا انکشاف اور رحمتیں کرتا ہے) کہتا ہے۔ ان میں سے کسی بھی قوت یا اختیار کو الوہی جوہر کے ساتھ گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے جو ناقابلِ نفوذ پر اسراریت میں ہی ملفوف رہتا ہے۔ وہ قوتیں ہمیں محض حقیقت کی ایک جھلک دیکھنے کے قابل بناتی ہیں جو ہمارے فہم و ادراک سے بالاتر ہے۔ کچھ مواقع پر فیلو خدا کو واجب الوجود (Essential Being) کہتا ہے جو شاہانہ اور تخلیقی قوت کے ساتھ مل کر ایک قسم کی تثلیث بناتا ہے۔ مثلاً ممرے میں دو فرشتوں کے ہمراہ ابراہام سے یہواہ کی ملاقات کی کہانی کی تفسیر پیش کرتے وقت وہ کہتا ہے کہ یہ دو برتر قوتوں کے ساتھ خدا کی ہستیِ واجب (*ousia*) کی تشبیہی پیش کاری ہے۔74

اگر یہ بات سنتا تو یقیناً حیران رہ جاتا، اور در حقیقت یہودیوں نے فیلو کا تصورِ خدا ہمیشہ کچھ

غیر معتبر پایا۔ تاہم، مسیحیوں کو یہ بہت مددگار لگا اور یونانیوں نے (جیسا کہ ہم دیکھیں گے) خدا کے ناقابلِ ادراک جوہر اور اسے قابلِ فہم بنانے والی قوتوں کے درمیان اس فرق کو مضبوطی سے تھام لیا۔ وہ الوہی لوگوس کے متعلق اس کی تھیوری سے بھی متاثر ہوئے۔ عقلیت پسند مصنفین کی طرح فیلو نے بھی تصور کیا کہ خدا نے تخلیق کا ایک ماسٹر پلان (*logos*) بنایا تھا، جو افلاطون کی امثال کی اقلیم سے مطابقت رکھتا تھا۔ تب یہ امثال طبعی کائنات میں مجسم ہوگئیں۔ نیز، فیلو کے خیالات ہمیشہ ہی مربوط نہیں۔ ایک جگہ پر وہ کہتا ہے کہ لوگوس بھی اس کی قوتوں میں سے ایک ہے، دیگر موقعوں پر اس کے خیال میں یہ قوتوں سے بالاتر ہے - خدا کا اعلیٰ ترین تصور جو انسانوں کی دسترس میں ہے۔ تاہم، ان لوگوس پر غور و فکر کرنے کے نتیجے میں ہم خدا کے ایک مثبت علم تک نہیں پہنچتے: ہم عقل کی پہنچ سے باہر ایک وجدانی ادراک میں چلے جاتے ہیں جو "سوچنے کے کسی بھی انداز سے بالا" ہے۔75 یہ سرگرمی افلاطون کے مراقبہ (*theoria*) سے مشابہ تھی۔ فیلو اصرار کرتا ہے کہ ہم خدا کی ذات تک کبھی نہیں پہنچ پائیں گے:

ہم زیادہ سے زیادہ یہی جان سکتے ہیں کہ خدا انسانی ذہن سے ماورا ہے۔

یہ بات اتنی مایوس کن نہیں جتنی کہ لگتی ہے۔ فیلو نامعلوم میں ایک پرمسرت سفر کو بیان کرتا ہے جس نے اسے نجات اور تخلیقی توانائی دی۔ افلاطون کی طرح اس نے بھی روح کو مادی دنیا میں پھنسا ہوا خیال کیا۔ اسے خواہشات اور حرص وہوا اور حتیٰ کہ زبان بھی چھوڑ کر اپنے اصل گھر یعنی خدا کی جانب پرواز کرنی چاہیے۔ آخر کار یہ ایک وجدان حاصل کرے گی جو اسے انا کی پابندیوں سے آزاد کر کے ایک زیادہ بھرپور اور کامل حقیقت تک رفعت دے گا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ تصورِ خدا اکثر ایک تخیلاتی مشق بنا رہا ہے۔ پیغمبروں نے اپنے تجربہ پر غور و فکر کیا اور محسوس کیا کہ اسے خدا سے ہی منسوب کیا جا سکتا تھا۔ فیلو دکھاتا ہے کہ مذہبی مراقبہ بھی تخلیقیت کی دیگر صورتوں کے ساتھ بہت کچھ مشترک رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسے مواقع بھی آئے جب وہ اپنی کتابوں میں سر کھپاتا رہا مگر کوئی راہ نہ ملی، لیکن کبھی کبھی اس نے خود کو الوہی اثر میں محسوس کیا:

میں اچانک بھر گیا ہوں، تصورات برف کی طرح برستے ہیں؛ سو الوہی اثر کے تحت میں کوری باتی (والہانہ) وفور سے بھر گیا اور ہر شے، جگہ، لوگوں، حال، اپنے آپ اور ہر

لکھی یا کہی گئی چیز سے لاعلم ہو گیا۔76

جلد ہی یہودیوں کے لیے یونانی دنیا کے ساتھ تال میل قائم کرنا ناممکن ہو گیا۔ فیلو کی وفات والے سال میں سکندریہ میں یہودی برادری کے خلاف منظم قتل ہوئے تھے اور یہودی سرکشی کا خوف ہر جگہ پایا جاتا تھا۔ جب رومنوں نے پہلی صدی عیسوی کے دوران شمالی افریقہ اور مشرقِ وسطیٰ میں اپنی سلطنت قائم کر لی تو خود بھی یونانی ثقافت کو اپنا لیا، اور اپنے روایتی معبودوں کو یونانی معبودوں کے ساتھ مدغم کر دیا۔ تاہم، انھوں نے یہودیوں کے خلاف یونانی جارحیت ورثے میں حاصل نہ کی۔ درحقیقت انھوں نے یہودیوں کو یونانیوں پر ترجیح دی کیونکہ وہ انھیں یونانی شہروں میں اپنے مفید حلیف خیال کرتے تھے۔ یہودیوں کو مکمل مذہبی آزادی دی گئی: ان کا مذہب بہت قدیم تھا اور اس کا احترام کیا جانا چاہیے تھا۔ فلسطین میں یہودیوں اور رومنوں کے مابین تعلقات عموماً اچھے تھے جہاں غیر حکومت کو کم آسانی کے ساتھ قبول کیا گیا تھا۔ پہلی صدی عیسوی تک رومن سلطنت میں یہودیت کو بہت مضبوط حیثیت حاصل تھی۔ ساری سلطنت کا دسواں حصہ یہودی تھا: سلطنت روما کے عوام نئے مذہبی حلوں کی تلاش میں تھے، توحیدی تصورات کا چرچا تھا اور مقامی دیوتاؤں کو اب محض ایک زیادہ بسیط خدا کی ظاہری صورتیں ہی خیال کیا جاتا تھا۔ اہلِ روم یہودیت کے اعلیٰ اخلاقی کردار کی جانب مائل ہوئے۔ ختنے کروانے اور ساری کی ساری توریت پر عمل کرنے سے ہچکچانے والے لوگ معبدوں کے اعزازی رکن بن گئے اور "خدا سے خوف کھانے والے" کہلانے لگے۔ ان کی تعداد بڑھ رہی تھی۔ تاہم، فلسطین میں سیاسی انتہاپسندوں کے ایک گروہ نے رومن حکومت کی شدید مخالفت کی۔ 66 عیسوی میں انھوں نے روم کے خلاف ایک بغاوت کی اور حیرت انگیز طور پر رومی افواج کو چار سال تک روکے رکھا۔ حکام کو خوف تھا کہ بغاوت غیر یہودی دنیا کے یہودیوں تک پہنچ جائے گی، اور وہ اسے نہایت بے دردی کے ساتھ کچل دینے پر مجبور تھے۔ آخر کار 70 عیسوی میں نئے شہنشاہ ویسپاسیان (Vespasian) کی افواج نے یروشلم کو فتح کیا اور شہر کو رومن بنانے کے لیے اس کا نام *Aelia Capitolana* رکھ دیا۔ یہودیوں کو ایک مرتبہ پھر جلاوطن ہونا پڑا۔

نئے معبد کا کھو جانا نہایت دکھ کا باعث تھا لیکن پس منظر میں لگتا تھا کہ فلسطین کے یہودیوں نے (جو غیر یہودی دنیا کے ہیلینیائی یہودیوں کی بہ نسبت زیادہ بنیاد پرست تھے) خود کو اس

تباہی کے لیے پہلے سے تیار کر رکھا تھا۔ ارضِ مقدس میں بہت سے فرقے بن گئے تھے جنھوں نے مختلف انداز میں خود کو یروشلم کے معبد سے بے تعلق کر لیا تھا۔ ایسینی (Essenes) اور قمران فرقہ یقین رکھتا تھا کہ معبد بے ایمان اور خراب ہو گیا تھا، وہ الگ ہو کر جدا بستیوں میں رہنے لگے، جیسا کہ بحیرۂ مردار کے ساتھ خانقاہی آبادی۔ ان کا کہنا تھا کہ وہ ایک نیا معبد بنا رہے ہیں، مگر ہاتھوں سے نہیں۔ ان کا معبد "روحانی" ہو گا۔ خدا پتھر کے معبد کی بجائے محبت کرنے والی برادری کے درمیان رہنا پسند کرتا ہو گا۔

فلسطین کے یہودیوں میں سب سے زیادہ ترقی پسند فریسی تھے، جنھوں نے ایسینیوں کے نقطۂ نظر کو بہت زیادہ اشرافی خیال کیا۔ عہد نامۂ جدید میں فریسیوں کو شدید منافق کہا گیا ہے۔ فریسی راسخ العقیدہ روحانی یہودی تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ سارے کے سارے اسرائیل کو پروہتوں کی الوہی جماعت کہا گیا تھا۔ خدا ایک معبد کے ساتھ ساتھ نہایت حقیر گھر میں بھی موجود ہو سکتا تھا۔ نتیجتاً وہ سرکاری مذہبی عہدے داروں کی طرح زندگی گزارتے اور اپنے گھروں میں مذہبی رسوم ادا کرتے تھے۔ انھوں نے کھانا کھاتے وقت طہارت ہونے پر زور دیا کیونکہ ان کا یقین تھا کہ ہر ایک یہودی کی کھانے کی میز معبد میں خدا کی قربان گاہ (الطار) جیسی تھی۔ انھوں نے روزمرہ کی نہایت حقیر باتوں میں بھی الوہی کار فرمائی کا تصور پیدا کیا۔ اب یہودی لوگ مذہبی ریاضت اور لمبی چوڑی رسوم کی ادائیگی کے بغیر ہی اس تک رسائی حاصل کر سکتے تھے۔ وہ اپنے پڑوسیوں کے ساتھ رحم دلانہ سلوک کر کے اپنے گناہوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے قابل ہو گئے، توریت میں خیرات اہم ترین متروداہ تھی، جب دو یا تین یہودی مل کر توریت کا مطالعہ کرتے تو خدا ان کے درمیان موجود ہوتا۔ صدی کے ابتدائی برسوں میں دو مخالف فرقے سامنے آ گئے: ایک شمائی اکبر (Shammai the Elder) اور دوسرا ربی ہل ایل اکبر (Hillel) کی قیادت میں۔ دوسرا فرقہ فریسی دھڑے میں بہت مقبول ہوا۔ ایک روایت کے مطابق ایک روز کوئی بت پرست ہل ایل کے پاس آیا اور کہا کہ وہ یہودیت قبول کرنے کو تیار ہے بشرطیکہ "استاد" اسے ساری توریت زبانی سنائے جبکہ وہ ایک ٹانگ پر کھڑا ہو کر سنتا رہے گا۔ ہل ایل نے جواب دیا: "دوسروں کو وہ کام کرنے کا مت کہو جو تم نے خود نہ کیا ہو۔ یہی ساری توریت ہے، جاؤ اور اسے سیکھو۔"77

70 عیسوی کے تباہ کن سال تک فریسی فلسطینی یہودیت میں نہایت محترم اور اہم مقام حاصل کر چکے تھے، انھوں نے اپنے لوگوں پر ثابت کر دیا تھا کہ انھیں خدا کی عبادت کے لیے معبد کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ جیسا کہ ایک مشہور کہانی میں بتایا گیا:

> ایک مرتبہ جب ربی یوہانان بن زکئی یروشلم سے آ رہا تھا تو ربی جوشوا اس کے پیچھے پیچھے آیا اور معبد کو تباہ حال دیکھا۔
>
> ربی جوشوا نے کہا، "تف ہے ہم پر کہ یہ جگہ، جہاں اسرائیل کی چیرہ دستیوں کی خلاصی ہوئی، تباہ حالت میں پڑی ہے!"
>
> ربی یوہانان نے جواب دیا، "میرے بیٹے! دکھ نہ کرو۔ ہمارے پاس اس جتنا ہی مؤثر ایک اور کفارہ ہے۔ اور وہ کیا ہے؟ یہ کفارہ محبت بھرے اعمال ہیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے، 'کیونکہ میں قربانی نہیں رحم چاہتا ہوں۔'"78

کہتے ہیں کہ فتح یروشلم کے بعد ربی یوہانان (Yohannan) کو ایک تابوت میں ڈال کر آتش زدہ شہر میں سے باہر لے جایا گیا۔ وہ یہودی بغاوت کے خلاف تھا اور اس کا خیال تھا کہ یہودی ایک ریاست کے بغیر زیادہ بہتر رہیں گے۔ رومنوں نے اسے یروشلم کے مغرب میں یبنہ (Jabneh) کے مقام پر ایک خود مختار فریسی بستی قائم کرنے کی اجازت دے دی۔ فلسطین اور بابل میں بھی اسی قسم کی برادریاں قائم کی گئیں جو قریبی باہمی روابط رکھتی تھیں۔ ان برادریوں نے دانشور پیدا کیے جنھیں تانیم (*Tannaim*) کہا جاتا تھا۔ ان میں خود ربی یوہانان، ربی اکیوا اور ربی اشمائیل بھی شامل تھے: انھوں نے ایک زبانی شریعت کی تدوین کی جس نے موسوی شریعت کو نیا کیا۔ اس کے بعد دانشوروں کے ایک نئے طبقے نے مشنہ کی تفسیر شروع کی اور مقالے لکھے جنھیں مجموعی طور پر تالمود کہا جاتا ہے۔ دراصل دو تالمودیں ترتیب دی گئی تھیں - یروشلم کی تالمود، جو چوتھی صدی کے اختتام پر مکمل ہوئی، اور بابلی تالمود جو پانچویں صدی کے آخر تک مکمل نہ ہوئی تھی۔ دانشور نسل در نسل تالمود پر تبصرہ آرائی اور اپنے پیش روؤں کی تردید یا وضاحت کرتے رہے۔ یہ خدا کے قول پر ایک لا انتہا غور و فکر تھا، تفاسیر کی ہر تہہ نئے معبد کی دیواروں اور برآمدوں کی نمائندگی کرتی ہے جہاں خدا اپنے بندوں کے درمیان رہتا تھا۔

یہواہ ہمیشہ سے ایک ماورائی معبود رہا تھا، جو باہر اور اوپر سے انسانوں کو ہدایات جاری کرتا

تھا۔ ربیوں نے اسے انسانیت اور روزمرہ زندگی کی خفیف ترین سطح تک سمو دیا۔ معبد کے نقصان اور ایک مزید جلاوطنی کے تجربہ کے بعد یہودیوں کو اپنے بیچ بسنے والے ایک خدا کی ضرورت تھی۔ ربیوں نے خدا کے بارے میں کوئی روایتی عقیدہ نہ تراشا۔ اس کی بجائے انھوں نے اسے تقریباً مرئی حد تک حاضر محسوس کیا۔ ان کی روحانیت کو ایک قسم کا "عامیانہ تصوف" قرار دیا گیا۔79 تالمود کے تمام ابتدائی حصوں میں خدا کو باطنی طبعی مظاہر میں تجربہ کیا گیا۔ ربیوں نے روحِ مقدس کی بات کی جس نے تخلیق اور خانقاہ کی تعمیر کے عمل کی نگرانی کی تھی۔ روحِ مقدس کو ہوا اور آگ میں محسوس کیا گیا۔ دیگر نے اسے گھنٹیوں کی ٹنٹناہٹ اور تیز آوازوں میں سنا۔ مثلاً ایک روز ربی یوہانان بیٹھا ہوا حزقی ایل کے رتھ والے مکاشفے پر بحث کر رہا تھا کہ اچانک آسمان سے ایک آگ نازل ہوئی اور اس کے قریب ہی فرشتے کھڑے تھے: ایک نوائے فلک نے تصدیق کی کہ خدا نے ربی کو ایک خصوصی مشن سونپا تھا۔80

ان کا احساسِ حضوری اس قدر طاقت ور تھا کہ کوئی بھی سرکاری، معروضی عقائد بے تک معلوم ہوتے۔ ربیوں نے گاہے بگاہے رائے دی کہ کوہِ سینا پر کھڑے ہونے والے ہر ایک اسرائیلی نے اپنے اپنے مختلف انداز میں خدا کا تجربہ کیا تھا۔ یوں سمجھ لیں کہ خدا نے خود کو ہر ایک کی فہم و ادراک کے مطابق ہی بنا لیا تھا۔81 ایک ربی نے کہا: "خدا انسان پر خود کو جابرانہ انداز میں منکشف نہیں کرتا بلکہ اس کی قوتوں کے مطابق آتا ہے۔"82 ربیوں کی یہ اہم ترین بصیرت کسی ایک جملے میں بیان نہیں کی جا سکتی تھی: وہ بنیادی طور پر ایک داخلی تجربہ تھا۔ ہر شخص خدا کی حقیقت کو اپنے جداگانہ انداز میں محسوس کرتا ہے تاکہ اپنے مخصوص مزاج کے تقاضے پورے کر سکے۔ ربیوں نے زور دیا کہ ہر پیغمبر کا خدا کا تجربہ اس کے اپنے مزاج اور ضروریات کے لحاظ سے مختلف تھا۔ ہم دیکھیں گے کہ دیگر وحدانیت پرستوں نے بھی کافی حد تک اسی قسم کا نقطۂ نظر وضع کیا۔ آج بھی یہودیت میں خدا کے متعلق نظریات ذاتی معاملہ ہیں اور مذہبی پیشوا ان کا نفاذ نہیں کرتا۔

کوئی بھی سرکاری عقیدہ خدا کی باطنیت کو محدود کر دیتا۔ ربیوں نے کہا کہ وہ قطعی طور پر ناقابلِ ادراک ہے۔ حضرت موسیٰ بھی خدا کے راز سے پردہ نہ اٹھا پائے تھے: بادشاہ داؤد نے گہری تحقیق کے بعد اقرار کیا تھا کہ اسے سمجھنے کی کوشش کرنا بے کار تھا، کیونکہ وہ انسانی ذہن

میں نہیں سما سکتا۔83 یہودیوں کو تو اس کا نام تک لینا منع تھا۔ یہ اس بات کی زبردست یاد دہانی تھی کہ اسے بیان کرنے کی کوئی بھی کوشش اکارت جائے گی: الوہی نام کو YHWH کی صورت میں لکھا اور صحیفے کی تلاوت کے دوران بولا نہیں جاتا تھا۔ ہم فطرت میں خدا کی کارفرمائیوں کی حمد تو کر سکتے تھے۔ لیکن ربی ہنا (Huna) کے بقول - یہ حقیقتِ کل کی محض ایک خفیف ترین جھلک ہے۔ تصورِ خدا کا اصل مطمحِ نظر واضح حل تلاش کرنے کی بجائے یہ تھا کہ زندگی کی پراسراریت اور جلال کے احساس کو فروغ دیا جائے: "انسان طوفان، باد و باراں، کائنات کے نظم، اپنی فطرت کے مفہوم کا ادراک نہیں کر سکتا؛ تو کیا وہ بادشاہوں کے بادشاہ کے طریقوں کو سمجھنے کا دعویٰ کیسے کر سکتا ہے؟"84 خدا کے تصور کا اصل نکتہ زندگی کی برتریت اور منفرد پن کے احساس کو فروغ دینا تھا۔ ربیوں نے تو اسرائیلیوں کو خدا کا ذکر بار بار کرنے سے بھی خبردار کیا، کیونکہ ان کے الفاظ ناقص ہو سکتے تھے۔85

اس ماورا اور ناقابلِ ادراک ہستی کا دنیا کے ساتھ کیا تعلق واسطہ ہو سکتا تھا؟ ربیوں نے اس کا جواب ایک Paradox کے ذریعے دینے کی کوشش کی: "خدا اس دنیا کا ایک مقام ہے لیکن دنیا اس کا مسکن نہیں۔"86 خدا نے دنیا کو اپنے گھیرے اور نرغے میں لے رکھا تھا لیکن وہ دیگر مخلوقات کی طرح اس میں آباد نہ تھا۔ انھوں نے اپنی ایک پسندیدہ تمثیل میں کہا کہ خدا دنیا میں یوں سمایا ہوا ہے جیسے روح بدن میں: یہ حاضر مگر ماورا ہے۔ یا پھر انھوں نے یہ استعارہ بھی استعمال کیا کہ خدا ایک گھوڑ سوار کی طرح ہے: سوار جب گھوڑے کے اوپر ہو تو اس کا دارومدار اسی پر ہوتا ہے اور وہ اس سے بالاتر اور بااختیار ہے۔ یہ ناگزیر طور پر محض تشبیہات اور استعارے ہیں۔ یہ اپنی زندگی کے دوران ہماری کسی بہت مہیب اور ناقابلِ بیان چیز کو بیان کرنے کی تخیلاتی کوششیں ہیں۔ کرۂ ارض پر خدا کی موجودگی کی بات کرتے وقت وہ بائبلی مصنفین کی طرح نہایت محتاط انداز میں خدا کے ان نقوش کو ممیز کرتے جو ہمیں ناقابلِ رسائی عظیم تر الوہی برتریت کو دیکھنے کی اجازت دیتے۔ وہ YHWH کے جلال (*kavod*) اور روح القدس جیسی تشبیہات پسند کرتے تھے جو متواتر یاد دلاتی رہتی ہیں کہ ہمارے تجربے میں آنے والا خدا الوہی حقیقت کے جوہر سے مطابقت نہیں رکھتا۔

خدا کے لیے ربیوں کا ایک پسندیدہ ترین نام شیکینہ (*Shekinah*) تھا جو عبرانی لفظ

Shakan سے اخذ ہوا۔ اس کا مطلب "ساتھ آ کر رہنا" ہے۔ اب چونکہ معبد ہاتھ سے جا چکا تھا، دربدری کے دوران بنی اسرائیل کے ساتھ ساتھ رہنے والے تصورِ خدا نے خدا کے ناقابلِ رسائی ہونے کا خیال پیدا کیا۔ کچھ نے کہا کہ زمین پر اپنے بندوں کے ساتھ آباد شیکینہ اب بھی معبد والے پہاڑ پر رہتا تھا، حالانکہ وہ تباہ برباد ہو چکا تھا۔ کچھ دیگر ربیوں نے رائے دی کہ تباہی کے بعد معبد نے شیکینہ کو آزاد کر دیا اور باقی کی دنیا میں جا کر رہنے کی اجازت دی۔[87] الوہی 'جلال' یا روح القدس کی طرح شیکینہ کو بھی ایک علیحدہ الوہی ہستی کی بجائے کرۂ ارض پر خدا کی موجودگی کے طور پر تصور کیا گیا۔ ربیوں نے پیچھے مڑ کر اپنے لوگوں کی تاریخ پر نظر ڈالی اور دیکھا کہ وہ ہمیشہ سے ان کے ساتھ ساتھ رہا ہے:

> آؤ اور دیکھو کہ اسرائیلی خدا کے حضور کس قدر محبوب ہیں، کیونکہ وہ جہاں بھی جاتے ہیں شیکینہ ان کے پیچھے جاتا ہے۔[88]

اسرائیل اور اس کے خدا کے درمیان تعلق اس قدر مضبوط تھا کہ جب اس نے انھیں ماضی میں نجات دلائی تھی تو وہ خدا کو کہا کرتے تھے: "تو نے خود کو نجات دلا دی۔"[89] ربیوں نے اپنے مخصوص یہودیوں والے انداز میں خدا کی تفہیم کو نفس کے ساتھ تشبیہ دینا شروع کر دی تھی۔

شیکینہ کے تصور نے جلاوطنوں کے ذہن میں یہ خیال پیدا کیا کہ وہ چاہے کہیں بھی ہوں مگر خدا ان کے آس پاس ہی ہوتا ہے۔ اب وہ ہر یہودی کے ہر معاملے کی نگرانی کرتا تھا۔ ابتدائی مسیحیوں کی طرح اسرائیلیوں کو بھی ان کے ربیوں نے ترغیب دلائی کہ وہ خود کو "ایک روح اور ایک جسم"[91] کی حامل متحد برادری کے طور پر دیکھیں۔ یہ برادری نیا معبد تھا جہاں نفوذِ کل خدا رہتا تھا۔ چنانچہ جب وہ عبادت گاہ میں داخل ہوتے اور مل کر، ایک لے، ایک سوچ اور ایک ہی آواز کے ساتھ Shema پڑھتے تو خدا ان کے درمیان موجود ہوتا۔ " لیکن برادری میں کسی بھی بے ربطی سے اسے نفرت تھی اور اس صورت میں وہ واپس آسمان پر چلا جاتا تھا، جہاں فرشتے یک آواز اور یک سُر ہو کر اس کی حمد گاتے تھے۔[92] آسمان پر خدا اور اسرائیل کا شان دار اتحاد اُسی وقت ممکن ہو سکتا تھا جب زمین پر اسرائیلیوں میں یگانگت اور اتحاد موجود ہوتا۔ ربی انھیں مسلسل بتاتے رہے کہ جب یہودیوں کا کوئی گروہ مل کر توریت کی تلاوت کرتا ہے تو شیکینہ ان کے درمیان آ بیٹھتا ہے۔[93]

جلاوطنی میں یہودیوں نے اردگرد کی دنیا کی سختی محسوس کی، خدا کی حضوری کے اس تصور نے انھیں ایک مہربان خدا کے زیرِ سایہ ہونے کا احساس دیا۔ جب وہ اپنے تفلین (Tefillin)[*] اپنے ہاتھوں اور پیشانیوں پر باندھتے، دستور کے مطابق دھاگے (zizit)[†] پہنتے اور اپنے دروازوں پر shema کے الفاظ پر مشتمل mezuzah[‡] کیلوں سے ٹھونکتے (جیسا کہ احبار میں ہدایت کی گئی تھی) تو انھیں ان مبہم اور مخصوص دساتیر کی وضاحت نہیں کرنی چاہیے تھے۔ اس طرح ان کی قدر و قیمت گھٹ جاتی۔ اس کی بجائے انھیں چاہیے تھا کہ ان mitzvot[§] کو ادا کرتے وقت خدا کی محیطِ کل محبت محسوس کریں؛ "اسرائیل محبوبہ ہے!" بائبل mitzvot کے ساتھ اس کو گھیرے ہوئے ہے: سر اور بازو پر تفلین، دروازے پر mezuzah اور ملبوسات پر zizit۔[94] وہ ان زیورات کے تحفے کی مانند تھے جو کسی بادشاہ نے اپنی بیوی کو اور زیادہ خوب صورت بنانے کے لیے دیے ہوں۔ یہ آسان نہ تھا۔ تالمود میں کچھ لوگوں کو یہ سوچتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ آیا خدا اس تیرہ و تار دنیا میں کوئی فرق ڈال سکتا ہے یا نہیں۔[95] ربیوں کی روحانیت یہودیت میں ایک معمول کی بات بن گئی۔۔نہ صرف یروشلم سے بھاگنے والوں میں بلکہ

---

* چمڑے کے چھوٹے کالے ڈبوں کا ایک سیٹ جس میں توریت کی آیات پر مشتمل طومار رکھے جاتے ہیں۔[مترجم]

† بٹے ہوئے دھاگوں کی ڈوریاں جو یہودی مرد عہد نامہ قدیم میں (گنتی، 41-15:37 وغیرہ) دیے گئے حکم کے مطابق اپنے خصوصی چو گوشہ لباس کے چاروں کونوں پر لگاتے ہیں۔ Zizit ایک قسم کا تعویذ ہے، یا پھر اسے مردانہ اور زنانہ لباس (جو بائبلی دور میں کافی حد تک ایک جیسا تھا) میں تمیز کرنے کی غرض سے لگایا جاتا ہے۔[مترجم]

‡ Mezuzah ایک چھوٹے سے پارچے 'کلف' پر مشتمل ہے جسے مزیّن ڈبیا میں رکھا جاتا ہے اور اس پر توریت کی مخصوص آیات عبرانی زبان میں کندہ ہوتی ہیں۔[مترجم]

§ Mitzvah (جمع mitzvot) کا لفظی مطلب 'حکم' یا 'فریضہ' یا 'نیک کام' ہے۔ ربیوں نے mitzvot کو بائبلی احکامات میں شامل کیا۔ 13 سال سے زائد عمر کے تمام یہودی لڑکوں سے توقع کی جاتی ہے mitzvot کا پاس کریں گے، جبکہ لڑکیوں کو مخصوص عرصے تک یہ پابندی کرنا پڑتی ہے۔ توریت میں 613 متر داہ ہیں جن میں سے 365 امتناعات ہیں (شمسی سال کے ہر دن کے لیے ایک)، اور 248 مثبت ہدایات ہیں (انسانی جسم کے ہر حصے کے لیے ایک)۔[مترجم]

ہمیشہ سے غیر یہودی دنیا میں آبادیوں کے درمیان بھی۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ یہودیت کی بنیاد مستحکم نظریات پر تھی: شریعت کی بہت سی رسوم کوئی منطقی مفہوم نہیں رکھتی تھیں۔ ربیوں کا مذہب اس لیے قبول کر لیا گیا کیونکہ وہ کارآمد ثابت ہوا تھا۔ ربیوں کی بصیرت نے اپنے لوگوں کو مایوسی کا شکار ہونے سے بچا لیا تھا۔

تاہم، اس قسم کی روحانیت صرف مردوں کے لیے تھی، کیونکہ عورتوں کو ربی بننے، توریت پڑھنے یا عبادت گاہ میں جا کر نماز ادا کرنے کی اجازت نہ تھی۔ خدا کا مذہب بھی اس دور کے دیگر نظریات جتنا ہی پدرانہ بنتا جا رہا تھا۔ عورتوں کا کردار صرف گھر میں رہ کر رسوماتی پاکیزگی برقرار رکھنا ہی تھا۔ عملی طور پر انھیں کمتر خیال کیا گیا۔ اگرچہ ربیوں نے تعلیم دی تھی کہ عورتوں پر خدا کی رحمت ہے، مگر مردوں کو ہدایت کی گئی کہ وہ صبح کی عبادت میں خدا کا شکر ادا کیا کریں کہ اس نے انھیں غلام، غیر یہودی یا عورت نہیں بنایا۔ البتہ شادی کو ایک مقدس فرض اور خاندانی زندگی کو پاک قرار دیا گیا۔ ربیوں نے قانون سازی میں اس کی تقدیس پر زور دیا جس کو اکثر غلط مفہوم میں لیا گیا۔ حیض کے دنوں میں مجامعت کی ممانعت کی وجہ یہ نہ تھی کہ عورتوں کو گندا یا غلیظ سمجھا جاتا تھا۔ اجتناب کا عرصہ مخصوص کرنے کا مقصد مرد کو اپنی بیوی کو غیر اہم شئے سمجھنے سے باز رکھنا تھا۔ چونکہ مرد اپنی بیوی سے بہت زیادہ قریب ہونے کے باعث اکتا جاتا ہے، اس لیے توریت کا کہنا ہے کہ (حیض کے بعد) سات روز تک جنسی عمل سے دور رہے تاکہ بعد میں اسے شادی کے پہلے دن کی طرح ہی چاہے۔ مرد کو حکم دیا گیا کہ وہ تہوار کے دن کنیسہ (Synagogue) جانے سے پہلے رسوماتی طور پر غسل کرے تاکہ مقدس عبادت کے لیے زیادہ پاک صاف ہو جائے۔ اسی مفہوم میں عورت کو حیض کے دن ختم ہونے پر رسوماتی غسل کرنے کا حکم دیا گیا تھا تاکہ وہ خود کو اپنے شوہر کے حضور پیش ہونے کے لیے پاک کر لے۔ اس انداز میں جنسی عمل کے مقدس ہونے کا تصور مسیحیت میں اجنبی تھا۔ مسیحیت میں کبھی کبھی خدا اور جنسی عمل کو ناقابل مفاہمت سمجھا گیا۔ بیشک بعد کے یہودیوں نے ان ربانی ہدایات کو غلط رنگ دے دیا، لیکن ربی حضرات راہبانہ اور مجرد زندگی کے حامی نہ تھے۔

اس کے برعکس انھوں نے اصرار کیا کہ خوش و خرم رہنا یہودیوں کا فرض تھا۔ انھوں نے کثرِ تصویر کشی کی کہ روحِ مقدس یعقوبؑ، داؤدؑ جیسے بائبلی کرداروں کو، بیمار یا ناخوش ہونے پر،

چھوڑ کر جا رہی ہے۔[97] روح کے جانے پر کبھی کبھی زبور میں ان سے کہلوایا گیا: "اے میرے خدا! اے میرے خدا! تو نے مجھے کیوں چھوڑ دیا؟" یہ چیز مصلوب مسیح کی پراسرار پکار کے بارے میں ایک دلچسپ سوال اٹھاتی ہے۔ ربیوں نے تعلیم دی کہ خدا نہیں چاہتا کہ مرد اور عورتیں دکھ سہیں۔ جسم کا احترام اور دیکھ بھال ہونی چاہیے، کیونکہ یہ خدا کا عکس تھا: شراب یا جنس جیسی لذتوں سے کنارہ کش ہونے سے گناہ بھی ہو سکتا تھا۔ خدا نے یہ چیزیں انسان کی مسرت کے لیے فراہم کی تھیں۔ خدا تکلیف اور زہد و ریاضت میں ملنے والا نہیں تھا۔ جب انھوں نے اپنے لوگوں پر زور دیا کہ وہ روحِ مقدس کے "حامل" بننے کے لیے عملی طریقے اختیار کریں، تو ایک لحاظ سے وہ انھیں ایک اپنا سا تصورِ خدا اپنانے کے لیے کہہ رہے تھے۔ انھوں نے تعلیم دی کہ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ انسان کا کام کہاں ختم اور خدا کا کام کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ پیغمبروں نے ہمیشہ خدا کو اپنی بصیرتوں کے ذریعے اس زمین پر حاضر دکھایا تھا۔ اب ربی ایک ایسے کام میں مشغول نظر آئے جو بیک وقت انسانی بھی تھا اور الوہی بھی۔ جب انھوں نے نئی شریعت تشکیل دی تو اسے خدا کا اور اپنا بھی خیال کیا۔ وہ توریت کی تعداد بڑھانے کے ذریعے دنیا میں اس کی موجودگی کو وسیع اور مؤثر بنا رہے تھے۔ خود انھیں بھی توریت جیسا احترام دیا جانے لگا: وہ شریعت میں اپنی مہارت کی وجہ سے کسی بھی شخص کے مقابلے میں زیادہ "خدا نما" تھے۔[98]

باطنی خدا کے اس مفہوم نے یہودیوں کو انسانیت کی تحریم کرنے میں مدد دی۔ ربی اکیوا نے تعلیم دی کہ mitzvah: "تم اپنے پڑوسی سے ویسی ہی محبت کرو گے جیسی اپنے ساتھ کرتے ہو۔"[99] کسی ساتھی انسان کے خلاف جرم خود خدا کی تردید کے مترادف تھا، جس نے مرد اور عورت کو اپنی شبیہ پر تخلیق کیا تھا۔ یہ لادینی کے برابر اور خدا کو نظر انداز کرنے کی ایک گستاخانہ کوشش قرار پائی۔ لہٰذا قتل سنگین ترین جرم تھا کیونکہ یہ ایک مذہبی گناہ تھا: "صحیفہ ہمیں ہدایت کرتا ہے کہ جس شخص نے بھی خون بہایا یوں سمجھ لو کہ اس نے الوہی شبیہ کی ناقدری کی۔"[100] کسی انسان کی خدمت کرنا بہت بڑی نیکی قرار پائی: یہ خدا کی رحم دلی اور محبت کی عکاس تھی۔ چونکہ سبھی کی تخلیق خدا کی شبیہ پر ہوئی اس لیے سبھی برابر تھے: حتیٰ کہ مہاکاہن بھی اگر کسی کو تکلیف پہنچاتا تو اسے بھی زدوکوب کیا جا سکتا تھا، کیونکہ یہ خدا کے وجود سے انکار جیسا ہے۔[101] خدا نے ہمیں یہ تعلیم دینے کے لیے واحد انسان آدم کو تخلیق کیا تھا کہ جو کوئی بھی ایک انسان کی

زندگی کو نقصان پہنچائے گا اسے ساری دنیا کو تباہ کرنے جتنی سزا ملے گی؛ اسی طرح کسی ایک جان کو بچانا ساری دنیا کو نجات دلانے کے مساوی تھا۔[102] یہ محض ایک بلند بانگ جذبہ ہی نہیں بلکہ ایک بنیادی اصول بھی تھا: اس کا مطلب تھا کہ کسی بھی فرد کو جماعت کی خاطر قربان نہیں کیا جا سکتا تھا۔ کسی غلام کی بے عزتی کرنا بھی ایک سنگین جرم ٹھہرا، کیونکہ یہ قتل اور خدا کے احکامات کی خلاف ورزی تھا۔[103] حقِ آزادی کو اہمیت حاصل تھی: سارے ربانی ادب میں قید خانہ کی ایک بھی مثال ملنا محال ہے۔ کسی شخص کے خلاف جھوٹی افواہ پھیلانا بھی خدا کے وجود سے انکار کے مترادف بتایا گیا۔[104] یہودی خدا کو اپنے ہر ایک فعل کا نگران بڑا بھائی نہیں بلکہ ہر انسان کے اندر موجود خدا کا تصور سمجھتے تھے تاکہ دوسروں کے ساتھ ہمارا حسنِ سلوک یقینی ہو جائے۔

جانوروں کو اپنی فطرت کے مطابق زندگی گزارنے میں کوئی مشکل درپیش نہ تھی، لیکن مردوں اور عورتوں کو انسان بن کر رہنا بہت مشکل معلوم ہوتا تھا۔ اسرائیل کا خدا بھی کبھی غیر مقدس اور غیر انسانی ظلم کو فروغ دینے والا لگتا تھا۔ لیکن صدیوں کے عرصہ میں یہوواہ ایک تصور بن گیا تھا جو انسانوں کو اپنے ساتھی انسانوں کے ساتھ حسنِ سلوک میں مدد دے سکتا تھا۔ ربیوں کے خیالات دوسرے خدائی مذہب سے قریب تر تھے، جن کی جڑیں بھی عین اسی روایت میں تھیں۔

باب 3

مسیحیت کا آغاز

جب فیلو سکندریہ میں اپنی افلاطونی یہودیت پر غور و فکر کر رہا تھا اور ہل ایل (Hillel) اور Shammai یروشلم میں رائے زنی کر رہے تھے تو ایک کرشماتی شافی نے شمالی فلسطین میں اپنے کیریئر کا آغاز کیا۔ ہم حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں بہت کم کچھ جانتے ہیں۔ ان کی زندگی کا پہلا مفصل بیان مرقس کی انجیل تھی، جو حضرت عیسیٰؑ کی زندگی کے 40 برس بعد، کہیں سن 70 عیسوی میں لکھی گئی۔ اُس وقت تک تاریخی حقائق پر صوفیانہ عناصر غلبہ پا چکے تھے جنھوں نے پیروکاروں کو عیسیٰؑ کی تفہیم دی۔ مرقس کسی واضح تصویر کشی کی بجائے یہ مفہوم ہی ہم تک پہنچاتا ہے۔ اولین مسیحیوں نے عیسیٰؑ کو ایک نیا موسیٰؑ ایک نیا یشوع، نئے اسرائیل کا بانی سمجھا۔ بدھ کی مانند عیسیٰ بھی اپنے بہت سے معاصرین کی امنگوں کو یکجا کرنے اور یہودی لوگوں کے صدیوں پرانے خوابوں کو تعبیر دینے والے لگتے تھے۔ ان کی زندگی کے دوران فلسطین میں بہت سے یہودیوں کو یقین تھا کہ وہ ایک مسیحا ہیں: وہ یروشلم میں لائے اور ابن داؤد قرار دیے گئے، لیکن چند ہی روز بعد انھیں سخت ترین رومن سزا یعنی صلیب دے دی گئی۔ تاہم ایک عام مجرم کی طرح صلیب پر مرنے کی رسوائی کے باوجود شاگردوں کو یہ یقین نہیں آسکتا تھا کہ ان کا ایمان

متزلزل ہو گیا ہے۔ ان کے جی اٹھنے کی افواہیں اڑیں۔ کچھ نے کہا کہ تصلیب کے تین روز بعد ان کا مقبرہ خالی پایا گیا، دیگر نے انھیں خوابوں میں دیکھا، اور ایک موقعہ پر تو 500 لوگوں نے انھیں بیک وقت بھی دیکھا۔ ان کے شاگردوں کو یقین تھا کہ وہ جلد ہی واپس آ کر خدا کی مسیحائی بادشاہت قائم کریں گے، اور چونکہ اس عقیدے میں کوئی ملحدانہ بات نہ تھی اس لیے، ان کا عقیدہ مل ایل کے پوتے ربی گملی ایل (Gamaliel) جیسے یہودیوں نے بھی مستند مان لیا۔ عیسیٰ کے پیروکار بھی ہر روز معبد میں راسخ العقیدہ یہودیوں کی طرح ہی عبادت کرتے تھے۔ تاہم، انجام کار عیسیٰ کی حیات، موت اور تجسیم نو سے فیض یافتہ نیا اسرائیل ایک غیر یہودی عقیدہ بن گیا جس نے اپنا ایک جداگانہ تصورِ خدا تشکیل دیا۔

تقریباً 30 عیسوی میں حضرت عیسیٰ کی وفات کے وقت یہودی پر جوش وحدانیت پرست تھے اور کسی کو بھی توقع نہ تھی کہ مسیحا ایک الوہی ہستی ہو گا: وہ ایک عام مگر الوہی حمایت یافتہ انسان ہی ہوتا۔ کچھ ایک ربیوں نے کہا کہ اس کا نام اور شناخت خدا کو روز ازل سے ہی معلوم تھی۔ چنانچہ اس مفہوم میں مسیحا کو بالکل اسی انداز میں ابتدائے آفرینش سے ہی خدا کے "ساتھ" کہا جا سکتا تھا جیسے کتاب امثال اور احبار میں الوہی دانش کی شخصیت کے طور پر علامتی انداز میں رہا ہو گا۔ یہودیوں کو مسیحا کی توقع تھی کی وہ بادشاہ داؤد کی اولاد ہو گا جس نے بادشاہ اور روحانی رہنما کے طور پر یروشلم میں پہلی خود مختار یہودی بادشاہ کی بنیاد رکھی تھی۔ زبور میں کہیں کہیں داؤد یا مسیح کو "خدا کا بیٹا" کہا گیا، لیکن یہ محض یہواہ کے ساتھ اس کی قربت کو بیان کرنے کا ایک انداز تھا۔ بابل سے واپسی کے بعد کوئی تصور بھی نہیں کر سکتا تھا کہ یہواہ کا حقیقتاً کوئی بیٹا تھا۔

مرقس کی انجیل کو اولین حیثیت حاصل ہونے کی وجہ سے عموماً مستند ترین بھی خیال کیا جاتا ہے۔ یہ عیسیٰ مسیح کو مکمل طور پر ایک نارمل انسان کے روپ میں پیش کرتی ہے جس کے خاندان میں بھائی اور بہنیں بھی شامل تھے۔ کسی فرشتے نے ان کی ولادت کا گیت نہ گایا اور نہ ہی اس کی اطلاع دی۔ بچپن یا بلوغت کی عمر میں انھیں کسی بھی اعتبار سے غیر معمولی نہ بتایا گیا۔ جب انھوں نے تبلیغ کا آغاز کیا تو ناصرۃ میں ان کے اہل قصبہ حیران ہوئے کہ مقامی بڑھئی کا بیٹا اس قدر بارسوخ ہو گیا ہے۔ مرقس نے اپنے بیان کا آغاز مسیح کی عملی زندگی کے ساتھ کیا۔ لگتا ہے کہ وہ اصل میں ایک سیلانی زاہد و مرتاض یوحنا بپٹسٹ (John The Baptist) کا شاگرد

رہے ہوں گے: یوحنا نے یروشلم کی اشرفیہ کو نہایت بے ایمان خیال کیا اور اس کے خلاف پر جوش خطبات دیے۔ اس نے عوام الناس پر زور دیا کہ وہ دریائے اردن میں بپتسمہ کے ذریعے طہارت کی ایسینی (Essene) روایت کو قبول کر لیں اور اپنے گناہوں پر نادم ہوں۔ لوقا نے کہا کہ در حقیقت عیسیٰ اور یوحنا آپس میں منسلک تھے۔ عیسیٰ نے یوحنا سے بپتسمہ لینے کے لیے ناصرۃ سے یہوداہ تک کا طویل سفر کیا تھا۔ جیسا کہ مرقس ہمیں بتاتا ہے: "ابھی وہ پانی سے باہر آیا ہی تھا کہ اس نے آسمانوں کو شق ہوتے اور روح کو ایک فاختہ کی مانند اپنے اوپر وارد ہوتے دیکھا، تم میرے پیارے بیٹے ہو، میں تم پر مہربان ہوں۔"[1]

یوحنا بپتسٹ نے فوراً جان لیا کہ وہ مسیح تھے۔ عیسیٰ کے بارے میں ہم ایک بات اور یہ سنتے ہیں کہ انھوں نے گلیلی کے تمام شہروں اور قصبات میں تعلیمات پھیلانا شروع کی تھیں اور یہ اعلان کیا کہ: "خدا کی بادشاہت آ گئی ہے۔"[2]

مسیح کے مشن کی اصل نوعیت کے بارے میں بہت کچھ اندازے لگائے گئے۔ لگتا ہے کہ اناجیل میں ان کے بہت کم اقوال ریکارڈ ہوئے اور ان میں سے بھی زیادہ تر پر (مسیح کی وفات کے بعد) سینٹ پال کے قائم کردہ کلیسیا کا اثر رہا ہو گا۔ بایں ہمہ ان کے کیریئر کی بنیادی طور پر یہودی نوعیت کے کچھ ایک اشارے ملتے ہیں۔ اس بات کی نشاندہی کی گئی ہے کہ گلیلی میں شفا دینے والے جانی پہچانی مذہبی شخصیات تھے: عیسیٰ کی طرح وہ بھی تبلیغ کرنے اور بیماروں و بدنصیبوں کو شفا دینے والے مرتاض تھے۔ گلیلی کے یہ مقدس افراد عیسیٰ کی ہی طرح عموماً کافی بڑی تعداد میں پیروکار خواتین رکھتے تھے۔ دیگر نے دلیل دی کہ مسیح غالباً پال کی طرح ہل ایل والے مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے ایک فریسی ہی تھے۔ پال نے دعویٰ کیا تھا کہ وہ مسیحیت قبول کرنے سے قبل فریسی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ربی گملی ایل کے پیروں میں بیٹھے تھے۔[3] یقیناً عیسیٰ کی تعلیمات فریسیوں کے بنیادی عقائد سے مطابقت رکھتی تھیں، کیونکہ انھیں بھی یقین تھا کہ خیرات اور مہربانی اہم ترین Mitzvot ہیں۔ فریسیوں کی طرح وہ توریت سے عقیدت رکھتے تھے اور کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اس کے مطابق عمل کرنے کی نہایت سختی کے ساتھ تلقین کی۔[4] عیسیٰ نے ہل ایل کے ایک زریں قانون کی بھی تبلیغ کی، کیونکہ ان کا کہنا تھا کہ ساری شریعت کا خلاصہ اس ایک مقولے میں پیش کیا جا سکتا ہے: دوسروں کے ساتھ وہی کرو جو

تم اپنے ساتھ کرتے ہو۔[5] متی کی انجیل میں عیسیٰ کے منہ سے فریسیوں کے پیروکاروں کے خلاف شدید کلمات کہلوائے گئے اور انھیں بے وقعت منافقین کہا گیا۔[6] مگر ان کی جانب سے فریسیوں کی یہ تردید قطعاً غیر معتبر ہے۔ مثلاً لوقا نے اپنی انجیل اور پیغمبروں کے اعمال دونوں میں فریسیوں کو کافی جگہ دی اور اگر فریسی یسوع مسیح کے جانی دشمن ہوتے تو پال اپنا فریسیائی پس منظر بمشکل ہی چھپا سکتا۔ متی کی انجیل کی سامی مخالف روش 80 عیسوی کی دہائی میں یہودیوں اور مسیحیوں میں تناؤ کی کیفیت کی غماز ہے۔ اناجیل میں اکثر جگہوں پر عیسیٰ و فریسیوں کو بحث کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے، لیکن گفتگو دوستانہ ہے، یا پھر زیادہ کٹر مکتب فکر Shammai کے ساتھ تضاد کے بارے میں ہے۔

یسوع مسیح کی وفات کے بعد ان کے پیروکاروں نے فیصلہ کیا کہ وہ الوہی حیثیت اختیار کر گئے تھے۔ یہ سب فوراً ہی نہ ہو گیا۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ مسیح کے الوہی اوتار ہونے کا تصور چوتھی صدی عیسوی تک حتمی صورت اختیار نہ کر سکا تھا۔ اوتار پر مسیحی یقین کی نشوونما ایک درجہ بدرجہ اور پیچیدہ عمل تھا۔ یقیناً مسیح نے خود کبھی بھی خدا ہونے کا دعویٰ نہیں کیا تھا۔ بپتسمہ لینے کے موقع پر ایک نوائے غیبی نے انھیں خدا کا بیٹا کہہ کر پکارا تھا، لیکن یہ غالباً اس بات کی محض ایک توثیق تھی کہ وہ پیارے مسیح تھے۔ فلک سے اس منادی کے متعلق کوئی چیز غیر معمولی نہ تھی: ربیوں نے اکثر "بنت قول" کا تجربہ کیا جو بصیرت کی ایک قسم تھی جس نے زیادہ براہ راست پیغمبرانہ مکاشفات کی جگہ لے لی تھی۔[7] ایک بنت قول نے ایک موقعہ پر ربی یوہانان بن زکئی کے مشن کی تصدیق کی تھی۔ مسیح خود کو انسان کا بیٹا بھی کہا کرتے تھے۔ ان کے خطاب کے بارے میں کافی زیادہ مخالفانہ بحث ہو چکی ہے، لیکن لگتا ہے کہ اصل آرامی اصطلاح *bar nasha* نے صرف انسانی حالت کی کمزوری اور فانی پن پر زور دیا تھا۔ اگر ایسا ہے تو غالباً مسیح نے جان بوجھ کر اس بات پر زور دیا تھا کہ وہ ایک فانی انسان ہیں جنھیں ایک روز مرنا ہے۔

اناجیل ہمیں بتاتی ہیں کہ خدا نے حضرت عیسیٰ کو مخصوص الوہی "اختیارات" (*duanis*) تفویض کیے تھے، جنھوں نے انھیں، فانی حالت میں بھی خدا جیسے کام کرنے کے قابل بنایا، مثلاً بیماروں کو اچھا کرنا اور گناہوں کو بخشنا۔ چنانچہ جب لوگوں نے عیسیٰ کو حالتِ عمل میں دیکھا تو انھیں خدا کی ایک جیتی جاگتی تصویر نظر آئی۔ ایک موقع پر ان کے تین شاگردوں نے دعویٰ کیا

کہ انھوں نے یسوع کو معمول سے بھی زیادہ واضح طور پر دیکھا ہے۔ یہ کہانی تینوں پہلے صحائف، یعنی متی، مرقس اور لوقا کی اناجیل میں محفوظ ہو گئی اور مسیحیوں کی آنے والی نسلوں نے انھیں بہت اہم خیال کیا۔ یہ ہمیں بتاتی ہے کہ حضرت عیسیٰ پطرس، James اور یوحنا کو ایک بلند پہاڑ پر لے گئے، روایت کے مطابق وہ گلیلی میں جبل طابور (Tabor) تھا۔ یہاں انھوں نے ان پر خود کو الوہی روپ میں آشکار کیا: "اس کا چہرہ آفتاب کی مانند دمکا اور لباس نور سے بھر گیا۔"[8] شریعت اور پیغمبروں کے نمائندہ موسیٰ اور ایلیاہ (Elijah) اچانک ان کے پاس ظاہر ہوئے اور تینوں نے آپس میں گفتگو کی۔ پطرس جذبات سے مغلوب ہو کر چلایا اور کچھ سمجھ نہ آنے پر بولا کہ انھیں اس مکاشفے کی یاد میں تین شامیانے بنانے چاہئیں۔ کوہ سینا پر چھا جانے والے ایک کالے بادل نے پہاڑ کی چوٹی کو ڈھانپ لیا اور بنتِ قول سنائی دیا: "یہ میرا پیارا بیٹا ہے، اس پر میری خاص رحمت ہے۔ اس کی بات سنو۔"[9] صدیوں بعد جب یونانی مسیحیوں نے اس مکاشفہ کے مفہوم پر غور کیا تو اس فیصلہ پر پہنچے کہ خدا کے اختیارات یسوع مسیح کی ماورائی انسانیت میں جلوہ گر ہوئے تھے۔

انھوں نے یہ بات بھی نوٹ کی کہ مسیح نے کبھی بھی ان "اختیارات" (جنھیں انھوں نے فیلو کی طرح *dynameis* کا نام دیا) کا مالک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا تھا۔ عیسیٰ نے بار بار اپنے شاگردوں سے وعدہ کیا تھا کہ اگر ان کا ایمان راسخ ہے تو وہ بھی ان "اختیارات" کا لطف اٹھائیں گے۔ بلاشبہ عقیدے سے ان کی مراد درست الٰہیات کو اپنانا نہیں بلکہ خدا کے سامنے عاجزی اور کھلے پن کا ایک داخلی رویہ پیدا کرنا تھی۔ اگر ان کے شاگرد خود کو خدا کے لیے کھول دیتے تو وہ بھی اسی جیسے تمام کام سرانجام دے سکتے تھے۔ ربیوں کی طرح عیسیٰ کو یہ یقین نہیں تھا روح القدس صرف ایک مراعات یافتہ طبقے کے لیے تھی۔ ان کے خیال میں تمام نیک لوگ اس کے مالک بننے کے قابل تھے۔ اگر ان کے شاگرد یقین کامل رکھتے تو نہ صرف کہیں بڑے کارنامے کر سکتے تھے، بلکہ ایک پہاڑ بھی اٹھا کر سمندر میں پھینکنے کے قابل ہوتے۔[10] انھیں پتا چلا کہ ان کی ناپائیدار اور فانی زندگیوں کو خدا کی قوتوں نے بدل کر رکھ دیا تھا جو مسیحائی بادشاہت کی دنیا میں متحرک تھیں۔

ان کی وفات کے بعد شاگرد یہ عقیدہ ترک نہ کر سکتے تھے کہ مسیح کسی نہ کسی لحاظ سے خدا کی تجسیم تھے۔ انھوں نے بہت ابتدا میں ہی ان کی عبادت شروع کر دی تھی۔ حضرت پال کو یقین

تھا کہ خدا کی قوتیں ساری برادری کے لیے دستیاب بنانی چاہئیں۔ انھوں نے اس علاقے میں تبلیغ کی جہاں اب ترکی، مقدونیہ اور یونان واقع ہیں۔ وہ پوری طرح قائل تھے کہ غیر یہودی افراد موسوی شریعت پر پوری طرح عمل نہ کرنے کے باوجود نئے اسرائیل کے رکن بن سکتے تھے۔ اس چیز نے شاگردوں کے اصل گروپ کو ناراض کر دیا جو مخصوص طور پر ایک یہودی فرقہ رہنے پر مُصر تھے اور انھوں نے ایک زبردست جھگڑے کے بعد پال کا ساتھ چھوڑ دیا۔ پال کے ہاتھ پر ایمان لانے والے زیادہ تر افراد جلاوطن ہونے والے یہودی یا پھر "خدا سے ڈرنے والے" تھے، چنانچہ نیا اسرائیل گہرائی میں یہودی ہی رہا۔ پال نے کبھی بھی عیسیٰ کو "خدا" نہ کہا۔ اس نے انھیں یہودی مفہوم میں "خدا کا بیٹا" کہا: یقیناً انھیں یہ یقین نہ تھا کہ عیسیٰ خود خدا کا اوتار تھے: وہ محض خدا کی "قوتوں" اور "روح" کے حامل تھے، جس نے زمین پر خدا کی کارکردگی کو منکشف کیا اور اسے ناقابلِ رسائی الوہی جوہر نہیں سمجھنا چاہیے۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ غیر یہودی دنیا میں نئے مسیحیوں نے ان لطیف امتیازات کا مفہوم ہمیشہ ہی برقرار نہیں رکھا، لہٰذا انجام کار ان کی کمزور، فانی انسانیت کو الوہی سمجھ لیا گیا۔ یہودیوں نے [illegible] کے خدا کا اوتار ہونے کے عقیدے کو ہمیشہ بدنام کیا، اور بعد میں مسلمانوں نے اسے خدا کی شان میں گستاخی خیال کیا۔ یہ ایک مشکل عقیدہ ہے، مسیحیوں نے عموماً اس کی وضاحت بہت خام انداز میں کی۔ تاہم اس قسم کا اوتاری عقیدہ مذہب کی تاریخ میں کافی مستقل حیثیت کا حامل رہا: ہم دیکھیں گے کہ یہودیوں اور مسلمانوں نے بھی حیرت انگیز طور پر اسی قسم کی الٰہیات بنا ڈالیں۔

تقریباً اسی دور میں ہندوستان میں کچھ صورتوں کا مختصر جائزہ لینے پر ہم حضرت عیسیٰ کی اس پرجلال الوہیت میں کار فرما محرک دیکھ سکتے ہیں۔ بدھ مت اور ہندو مت دونوں میں پرجلال ہستیوں سے پرشوق وابستگی کا جذبہ موجود تھا، مثلاً خود مہاتما بدھ اور انسانی صورت میں زمین پر آنے والے ہندو دیوتا۔ اس قسم کی ذاتی عقیدت کو "بھگتی" کا نام دیا گیا، جو مذہب کی انسانی صورت کے لیے انسانی امنگ کا اظہار کرتی ہے۔ یہ ایک بالکل نئی ابتدا تھی مگر پھر بھی اسے دونوں عقائد میں بنیادی ترجیحات پر کوئی سمجھوتہ کیے بغیر مذہب کا حصہ بنا لیا گیا۔

چھٹی صدی قبل مسیح میں گوتم بدھ کی وفات کے بعد لوگ اس کی ایک یادگار چاہتے تھے، تاہم انھوں نے محسوس کیا کہ مجسمہ غیر موزوں تھا کیونکہ وہ نروان پانے کے بعد عام مفہوم میں

"معدوم" ہو گیا تھا۔ البتہ بدھ کے لیے ذاتی محبت پیدا ہوئی اور اس کی نروان یافتہ انسانیت پر غور و فکر کی ضرورت اس قدر شدید ہو گئی کہ پہلی صدی عیسوی کے دوران ہندوستان کے شمال مغربی علاقے گندھارا اور دریائے جمنا کے کنارے متھرا میں اولین مجسمے نمودار ہوئے۔ ان شبیہوں کی قوت اور فیض نے انھیں بودھی (Buddhist) روحانیت میں ایک مرکزی اہمیت دلا دی، حالانکہ ذات سے باہر کی کسی ہستی کے ساتھ یہ بھگتی گوتم کے پرچار کردہ داخلی نظم سے بہت مختلف تھی۔ تمام مذاہب تبدیل اور نمو پذیر ہوئے۔ اگر وہ تبدیل نہ ہوئے تو انھیں ترک کر دیا گیا۔ بودھیوں کی اکثریت نے بھگتی کو نہایت قابلِ قدر جانا اور محسوس کیا کہ یہ انھیں کچھ لازمی سچائیوں کی یاد دہانی کرواتی تھی جو معدوم ہو جانے کے خطرے سے دوچار تھیں۔ جب بدھ نے بصیرت حاصل کی تو اسے تحریص ہوئی کہ اس چیز کو بس اپنے تک ہی محدود رکھے، لیکن انسانی دکھ کے لیے اس کے جذبات اور انسانیت سے محبت نے اسے آئندہ چالیس برس تک "راستے" (دھرم) کا پرچار کرنے پر مجبور کیا۔ تاہم، لگتا ہے کہ پہلی صدی عیسوی تک آتے آتے اپنے حجروں میں بند ہو کر نروان پانے کی کوشش کرنے والے بودھ بھکشو اس نروان کا نظارہ کھو چکے تھے۔ بھکشو کی حالت بھی ایک زبردست حالت تھی جسے بہت سوں نے اپنے اپنے دور میں پایا۔ پہلی صدی عیسوی کے دوران ایک نئی قسم کا بودھی ہیرو ابھر کر سامنے آیا: یعنی بودھستو، جس نے بدھ کی مثال پر عمل کیا اور اپنا نروان ترک کر دیا، خود کو لوگوں کی خاطر قربان کیا۔ وہ دکھ زدہ لوگوں کو نجات دلانے کے لیے دوبارہ جنم کی ذلت برداشت کرنے کو تیار تھا۔ جیسا کہ پہلی صدی کے آخر میں مرتب کیے گئے "پرجنا پارمتا سوتر" (دانائی کی کاملیت پر خطبات) وضاحت کرتے ہیں:

> بودھستو اپنا ذاتی نروان حاصل کرنے کے خواہش مند نہیں۔ اس کے برعکس انھوں نے ہستی کی نہایت دکھ انگیز دنیا کا جائزہ لیا ہے اور اس کے باوجود مطلق بصیرت حاصل کرنے کے متمنی ہیں۔ وہ پیدائش اور موت سے خوف زدہ نہیں ہوتے۔ وہ دنیا کی بھلائی کی خاطر نکلے، دنیا پہ رحم کھا کر۔ انھوں نے عزم کر رکھا ہے: "ہم دنیا کے لیے پناہ گاہ، ایک جائے قرار، دنیا کا حتمی سکون، دنیا کا نور، دنیا کے ذریعہ ہائے نجات کے راہنما بنیں گے۔[11]

مزید برآں، بودھستو نے اہلیت کا ایک لامحدود وسیلہ پایا تھا جو روحانی طور پر کمتر لوگوں کی

مدد کر سکتا تھا۔ کسی بودھستو کی عبادت کرنے والا شخص بودھیوں کی بہشتوں میں سے ایک میں دوبارہ جنم لے سکتا تھا اور اس بہشت کے حالات میں نروان پانا آسان ہو جاتا۔

صحائف زور دیتے ہیں کہ ان تصورات کی لفظی تفسیر نہ کی جائے۔ عام دنیاوی منطق اور واقعات کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہ تھا، بلکہ وہ محض زیادہ سراب انگیز سچائی کی علامات تھے۔ دوسری صدی عیسوی کی ابتدا میں "شنیہ" یعنی لاشیئیت (Void) نامی مکتبِ فکر کے بانی ناگ ارجن نے عام تصوراتی زبان کی غیر موزونیت ثابت کرنے کے لیے ایک پیراڈاکس اور جدلیاتی طریقہ کار استعمال کیا۔ اس نے اصرار کیا کہ مطلق سچائیاں صرف مراقبہ کے ذہنی قواعد کے ذریعے وجدانی انداز میں قابلِ ادراک ہیں، حتیٰ کہ بدھ کی تعلیمات بھی روایتی، انسان کے بنائے ہوئے تصورات پر مبنی تھی جو اس کی پرچار کردہ حقیقت سے انصاف نہیں کرتیں۔ اس فلسفہ کو اختیار کرنے والے بودھیوں میں ایک عقیدہ پیدا ہوا کہ ہمارے تجربے میں آنے والی تمام چیزیں سراب ہیں: مغرب میں انھیں عینیت پسند (Idealists) کہا جاتا ہے۔ حقیقتِ مطلق، جو تمام چیزوں کا جوہر ہے، شنیہ یعنی لاشئے ہے۔ شنیہ کو نروان سمجھ لینا قدرتی بات تھی۔ چونکہ گوتم جیسے ایک بدھ نے نروان حاصل کر لیا تھا اس لیے اس کا مطلب یہ نکلتا تھا کہ وہ معدوم ہو کر مطلق میں سما گیا تھا۔ چنانچہ نروان کا ہر متلاشی بُدھوں جیسی حالت پانے کی جستجو میں تھا۔

یہ دیکھنا کوئی مشکل بات نہیں کہ بدھوں اور بودھستوں کے ساتھ یہ بھگتی مسیح کے ساتھ مسیحیوں کی بھگتی جیسی تھی۔ اس نے عقیدے کو زیادہ لوگوں کے لیے ناقابلِ رسائی بنا دیا۔ اسی دور میں ہندومت میں بھی اسی قسم کی بھگتی فروغ پا رہی تھی جس کا مرکز دو اہم ترین ویدک دیوتا شیو اور وشنو تھے۔ ایک مرتبہ پھر شخصی محبت اپنشدوں کی فلسفیانہ مرتاضیت سے زیادہ طاقت ور ثابت ہوئی۔ نتیجتاً ہندوؤں نے ایک تثلیث بنائی: برہمن، شیو اور وشنو ایک ہی حقیقتِ مطلق کی تین علامتیں یا پہلو تھے۔

کبھی کبھی نیکی اور شر دونوں کے دیوتا شیو کے حوالے سے خدا کی سرّیت (Mystery) پر غور و فکر کرنا زیادہ مددگار ہوتا ہے۔ شیو مارنے اور پیدا کرنے والا بھی ہے۔ حکایت کے مطابق شیو ایک عظیم یوگی بھی تھا، چنانچہ اس نے اپنے بھگتوں کو ریاضت کے ذریعے الوہیت کے ذاتی تصورات سے ماورا ہونے کا فیض بھی عطا کیا۔ وشنو بالعموم زیادہ مہربان اور کھلنڈرا تھا۔ وہ خود کو

مختلف اوتاروں کی صورت میں انسانوں کے سامنے منکشف کرنے کا عادی تھا۔ اس کا ایک مشہور ترین اوتار کرشن تھا، جس نے ایک اعلیٰ گھرانے میں جنم لیا لیکن ایک گوالے کے طور پر پرورش پائی۔ عوامی کہانیوں میں گوپیوں کے ساتھ اس کے معاشقوں کا ذکر کیا گیا، جنھوں نے خدا کو روح کے عاشق کے طور پر پیش کیا۔ تاہم، بھگوت گیتا میں جب وشنو راجا ارجن کا سامنے ظاہر ہوتا ہے تو یہ ایک دہشت ناک تجربہ ہے:

اے ایشور،
میں تیرے جسم میں
دیوتاؤں کو دیکھ رہا ہوں،
اور مختلف مخلوقات کے لشکر:
کائناتی خالق برہمن،
اپنے کنول سنگھاسن پر بیٹھا ہے،
تمام رشی اور آسمانی سانپ۔[12]

کسی نہ کسی طرح ہر چیز کرشن کے جسم میں موجود ہے: وہ کوئی آغاز اور کوئی اختتام نہیں رکھتا، جگہ نہیں گھیرتا اور تمام ممکن دیوتا اس کے اندر ہی شامل ہیں: "گرجتے ہوئے طوفان کے دیوتا، سورج دیوتا، روشن دیوتا اور دیوتاؤں کے یگیہ۔"[13] وہ اس کی "نہ تھکنے والی روح،" انسانیت کا جوہر بھی ہے۔[14] تمام چیزیں کرشن کی جانب جاتی ہیں — جیسے دریا سمندر کی جانب یا پتنگے شمع کی جانب۔ ارجن بس بے سدھ اور بدحواس ہو کر اسے دیکھتا اور کانپتا ہی رہا۔

بھگتی کے فروغ نے مطلق کے ساتھ ایک قسم کے ذاتی تعلق کے لیے انسان کی گہری ضرورت کا جواب پیش کیا۔ برہمن کو قطعی طور پر ماورا بنا دینے سے ایک خطرہ یہ ہے کہ وہ قدیم آسمان دیوتا کی طرح دور ہوتے ہوتے انسانی شعور سے ہی محو ہو جائے۔ بدھ مت میں بودھستو کے تصور کا ارتقا اور وشنو کے اوتار مذہبی ترقی میں ایک اور مرحلہ لگتے ہیں جب لوگوں نے اصرار کیا کہ مطلق حقیقت انسان سے کمتر نہیں ہو سکتی۔ علامتی عقائد اور داستانیں اس بات کو مسترد کرتی ہیں کہ حقیقتِ مطلق کو صرف ایک تمثیل میں بیان کیا جا سکتا ہے: متعدد بدھ اور بودھستو موجود تھے اور وشنو کے کئی قسم کے اوتار تھے۔ یہ داستانیں انسانیت کے لیے ایک

آئیڈیل بھی پیش کرتی ہیں: وہ نوعِ انسان کو حقیقی معنوں میں بصیرت یافتہ دکھاتی ہیں۔

پہلی صدی عیسوی تک یہودیت میں بھی الوہی باطنیت کے لیے اسی قسم کی پیاس موجود تھی۔ لگتا ہے کہ عیسیٰ مسیح کی شخصیت نے اسی ضرورت کو پورا کیا۔ مسیحیت نامی مذہب کے بانی اور ابتدائی ترین مسیحی لکھاری سینٹ پال کو یقین تھا کہ اب توریت کی بجائے مسیح دنیا میں خدا کا مظاہر تھے۔[15] یہ جاننا آسان کام نہیں کہ اس بات سے ان کی کیا مراد تھی۔ پال کے خطوط ایک مفصل الٰہیات کی بجائے محض اِکا دُکا سوالات کے جواب ہیں۔ بلاشبہ اس کو یقین تھا کہ عیسیٰ ہی مسیح تھے: لفظ Christ عبرانی لفظ Messiah کا ترجمہ تھا، جس کا مطلب ہے "فیض یافتہ۔" پال نے مسیح کے متعلق ایک عام انسان ہونے کی حیثیت میں بھی بات کی، پھر بھی ایک یہودی کے طور پر پال کو مسیح کے خدا کا اوتار ہونے کا یقین نہ تھا۔ اس نے مسیح کا تجربہ بیان کرنے کے لیے بار بار "مسیح میں" کی اصطلاح استعمال کی: مسیحی مسیح میں زندگی گزارتے ہیں، انھیں اس کی موت میں بپتسمہ دیا گیا، کلیسا کسی نہ کسی طرح ان کا جسم ہے۔[16] یہ ایسی سچائی نہیں جسے پال نے استدلال کے ساتھ پیش کیا ہو۔ بہت سے یہودیوں کی طرح اس نے بھی یونانی منطق کا ایک دھندلا عکس لیا جسے وہ "بے وقوفی" قرار دیتا ہے۔[17] یہ ایک موضوعی (Subjective) اور باطنی تجربہ تھا جس کے باعث اس نے مسیح کو ایک ایسے ماحول میں پیش کیا "جس میں ہم زندگی گزارتے اور ہست ہوتے ہیں۔"[18] مسیح پال کے مذہبی تجربہ کا ماخذ بن گئے تھے: چنانچہ وہ ان کے بارے میں ایسے بات کر رہا تھا کہ جیسے ان کے کچھ معاصرین خدا کے بارے میں بات کرتے تھے۔

جب پال نے اپنے سپرد کیے گئے عقیدے کے متعلق بات کی تو کہا کہ عیسیٰ نے "ہمارے گناہوں کے عوض" تکلیف سہی اور مصلوب ہوئے۔[19] یوں پال نے بہت ابتدا میں ہی عیسیٰ کی موت کی بدنامی سے پریشان شاگردوں کو دکھا دیا کہ ان کی موت ہمارے فائدے کے لیے تھی۔ سترھویں صدی میں دیگر یہودیوں نے ایک اور مسیح کے باعثِ رسوائی انجام کے لیے اسی قسم کی توجیہ پیش کی۔ ابتدائی مسیحیوں نے محسوس کیا کہ مسیح ایک پراسرار انداز میں ابھی تک زندہ تھے اور انھوں نے اپنے وعدے کے مطابق خود کو حاصل قوتوں کی صورت اختیار کر لی تھی۔ ہم پال کے خطوط کے توسط سے جانتے ہیں کہ ابتدائی مسیحیوں کو اس بارے میں تمام غیر معمولی قسم کے تجربات ہوئے کہ جو ایک نئی قسم کی انسانیت پسندی کے احیا کی نوید بن سکتے تھے: کچھ شفا

دینے والے بن گئے، کچھ نے آسمانی زبان میں بات کی، کچھ دیگر نے اپنی دانست میں الہامات کا پرچار کیا۔ کلیسا کی عبادات پُرشور، کرشماتی معاملات بن گئیں جو آج کے پُرآہنگ حمدیہ گیتوں سے بہت مختلف تھیں۔ لگتا ہے کہ عیسیٰ کی موت ایک اعتبار سے واقعی فائدہ بخش ثابت ہوئی تھی: انھوں نے "ایک نئی قسم کی زندگی" اور ایک نئی "تخلیق" کا اجرا کیا تھا۔[20]

تاہم، تصلیب کے ایک کفارہ ہونے کے حوالے سے کوئی تفصیلی تھیوریز موجود نہ تھیں۔ اس "اصل گناہ" کا کفارہ جو آدم سے سرزد ہوا تھا: آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ یہ الٰہیات چوتھی صدی عیسوی تک نہ بنی تھی اور اس کی اہمیت صرف مغرب میں ہی تھی۔ پال اور عہد نامۂ جدید کے دیگر مصنفین نے کبھی بھی اپنی تجربہ کردہ نجات کے بارے میں واضح اور دوٹوک وضاحت کرنے کی کوشش نہ کی۔ تاہم مسیح کی قربانی کی موت کا نظریہ اس دور کے ہندوستان میں ارتقا پذیر بودھستو کے تصور جیسا تھا۔ بودھستو کی طرح مسیح بھی انجام کار انسانیت اور حقیقتِ مطلق کے درمیان ایک ثالث بن گئے۔ فرق بس یہ تھا کہ مسیح واحد ثالث تھے اور ان کی لائی ہوئی نجات مستقبل کے لیے ایک غیر تکمیل شدہ تمنا نہ تھی۔ پال نے اصرار کیا کہ مسیح کی قربانی بے مثال تھی۔ اگرچہ پال کو یقین تھا کہ اس کی اپنی تکالیف دوسروں کے لیے فائدہ مند تھیں مگر وہ اس بارے میں بالکل واضح تھا کہ مسیح کی تکالیف ایک قطعی مختلف معاہدہ تھا۔[21] یہاں ایک بہت بڑا خطرہ درپیش ہے۔ لاتعداد بدھوں اور اوتاروں نے معتقدوں کو یہ یاد دہانی کروائی کہ حقیقتِ مطلق کو کسی بھی انداز میں درست طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا۔ خدا کی لاانتہا حقیقت ایک ہی انسان میں جلوہ گر ہونے کا مسیحی عقیدہ بت پرستی کی نہایت غیر پختہ صورت کی جانب لے جا سکتا تھا۔

مسیح نے زور دیا تھا کہ خدا کی قوتیں صرف انھی کے لیے نہیں تھیں۔ پال نے اِس دلیل کے ذریعے یہ بصیرت حاصل کی کہ مسیح انسانیت کی ایک نئی قسم کی پہلی مثال تھے۔ وہ نہ صرف وہ تمام کام کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے جس میں پرانا اسرائیل ناکام رہا تھا، بلکہ وہ نئے آدم بن گئے۔ نئی انسانیت جس میں تمام انسانوں کو کسی نہ کسی طرح شریک ہونا تھا۔[22] یہ چیز بھی اس بودھی عقیدے سے مختلف نہیں کہ (چونکہ بدھ حقیقتِ مطلق میں سما گیا تھا) انسانی آئیڈیل بدھ میں شرکت اختیار کرتا تھا۔

فلپی کے مقام پر کلیسیا کے نام اپنے خط میں پال نے وہ بات کہی جسے ایک نہایت ابتدائی
مسیحی حمد سمجھا جاتا ہے۔ یہ اقتباس کچھ اہم سوالات اٹھاتا ہے۔ وہ نومبایعین کو بتاتا ہے کہ انھیں
بھی بالکل عیسیٰ جیسا ایثارِ ذات اختیار کرنا ہوگا:

اگرچہ کہ وہ خدا کی صورت پر تھا
مگر اس نے خدا کے برابر ہونے کو اپنے قبضۂ قدرت میں رکھنے کی چیز نہ سمجھا۔
بلکہ اپنے آپ کو خالی کر دیا اور خادم کی صورت اختیار کی اور
انسانوں کے مشابہ ہو گیا،
اور انسانی صورت میں ظاہر ہو کر اپنے آپ کو پست کر دیا،
اور یہاں تک فرمانبردار رہا کہ
موت بلکہ صلیبی موت گوارا کی،
اسی واسطے خدا نے بھی اُسے بہت سربلند کیا
اور اسے وہ نام بخشا جو سب ناموں سے اعلیٰ ہے،
تاکہ یسوع کے نام پر اک گھٹنا جھکے،
خواہ آسمانیوں کا ہو خواہ زمینیوں کا،
خواہ ان کا جو زمین کے نیچے،
اور خدا باپ کے جلال کے لیے ہر ایک زبان اقرار کرے کہ
یسوع مسیح خداوند ہے۔[23]

یہ حمد ابتدائی مسیحیوں کے ہاں اِس عقیدے کو منعکس کرتی معلوم ہوتی ہے کہ یسوع نے "خود کو خالی کرنے" (kenosis) کے عمل کے ذریعے ایک انسان بننے سے قبل ایک طرح کا "خدا کے ساتھ" ہست ہونے کا تجربہ کیا تھا جس کے ذریعے اس نے بود و ہست کی طرح انسانی حالت کی تکلیف اور دکھ میں شریک ہونے کا فیصلہ کیا تھا۔ پال اس قدر یہودی تھا کہ YHWH کے ساتھ ہم ازل ہونے کے تصور کو قبول نہ کر سکا۔ حمد دکھاتی ہے کہ رفع کے بعد بھی وہ خدا سے ممیز اور کم تر ہے، جبکہ خدا ہی اُسے زندہ کرتا اور "خداوند" (kyrios) کا خطاب عطا کرتا ہے۔ وہ خود یہ خطاب اختیار نہ کر سکا بلکہ اسے یہ "خدا باپ کے جلال کے لیے"

دیا گیا۔

تقریباً 40 برس بعد یوحنا کی انجیل (سن تحریر اندازاً 100 عیسوی) کے مصنف نے بھی اسی قسم کی بات کہی۔ ابتدائیہ میں اس نے *logos* یعنی لفظ (قول) کی تفسیر کی جو ازل سے ہی خدا کے ساتھ ہم وجود تھا: "سب چیزیں اس کے وسیلہ سے پیدا ہوئیں اور جو کچھ پیدا ہوا ہے اس میں سے ایک چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی۔"[24] مصنف یونانی لفظ *logos* کو فیلو والے معنی میں ہی استعمال نہیں کر رہا تھا: وہ ہیلینیائی یہودیت کی بجائے فلسطینی یہودیت کے ساتھ زیادہ ہم آہنگ معلوم ہوتا ہے۔ اس دور میں مرتب کیے جا رہے عبرانی صحائف کے آرامی تراجم میں اصطلاح *Memra* یعنی لفظ کا استعمال دنیا میں خدا کی فعالیت کو بیان کرنے کے لیے ہوا ہے۔ یہ بھی دیگر اصطلاحات مثلاً جلال، روح مقدس، وغیرہ جیسا کام کرتی ہیں جو دنیا میں خدا کی موجودگی اور خود خدا کی ناقابلِ ادراک حقیقت کے مابین فرق پر زور دیتی ہیں۔ الوہی دانش کی طرح "لفظ" بھی تخلیق کے لیے خدا کے اصل منصوبے کی علامت ہے۔ جب پال اور یوحنا عیسیٰ کی ایک سابق ہستی کے بارے میں بات کرتے ہیں تو وہ انھیں بعد کے تثلیثی مفہوم میں دوسرا الوہی "شخص" نہیں کہہ رہے ہوتے۔ وہ یہ نشاندہی کر رہے تھے کہ عیسیٰ نے وجود کی جسمانی اور انفرادی حالت سے ماورائیت حاصل کر لی تھی۔ چونکہ کسی نہ کسی انداز میں عیسیٰ کی ظاہر کردہ "قوت" اور "دانش" خدا سے ماخوذ سرگرمیاں تھیں اس لیے انھوں نے ایک ایسی چیز کا مظاہرہ کیا "جو ازل سے ہی موجود تھی۔"[25]

یہ خیالات ایک کٹر یہودی مفہوم میں قابلِ فہم تھے، البتہ بعد کے مسیحیوں نے ایک یونانی پس منظر کے ساتھ ان کی تعبیر مختلف طور پر کی۔ "نبیوں کے اعمال" (سن تحریر اندازاً 100 عیسوی) میں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اولین مسیحی ابھی تک خدا کے بارے میں ایک مکمل یہودی تصور رکھتے تھے۔ پینٹ کوسٹ کی ضیافت میں جب تمام علاقوں کے سینکڑوں یہودی کوہِ سینا پر توریت کے تحفے کی یاد منانے کے لیے یروشلم میں جمع ہوئے، تو روح مقدس مسیح کے ساتھیوں پر نازل ہوئی تھی۔ انھوں نے "جو آسمان سے آتی ہوئی طاقت ور آواز سنی۔"[26] روح القدس نے خود کو ان اولین یہودی مسیحیوں پر ظاہر کیا تھا۔ شاگرد فوراً باہر کو دوڑے اور "میسوپوٹامیا، یہودیہ اور کیپاڈوشیا، پونتس اور ایشیا، فریجیا اور پامفیلیا، مصر اور سائرینے"[27] کے اردگرد لیبیا

کے علاقوں سے آئے ہوئے یہودیوں اور خدا خوفی رکھنے والوں کے مجمعے کو تبلیغ کرنے لگے۔ یہ دیکھ کر ان کی حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی کہ ہر ایک نے شاگردوں کو اپنی زبان میں تبلیغ کرتے ہوئے سنا۔ جب پطرس لوگوں سے خطاب کرنے کے لیے کھڑا ہوا تو اس منظر کو یہودیت کی اوجِ ثریا کے طور پر پیش کیا۔ پیغمبروں نے ایسے دن کی پیش گوئی کر دی تھی جب خدا اپنی روح کو اس طرح انسانوں پر انڈیلے گا کہ عورتیں، بچے اور غلام بھی الہام اور رؤیا دیکھیں گے۔[28] یہ دن مسیحائی بادشاہت کا روزِ آغاز ہو گا، جب خدا لوگوں کے ساتھ زمین پہ آ کر رہنے لگے گا۔ پطرس نے یہ دعویٰ نہ کیا کہ مسیح ناصری خدا تھے۔ "وہ خدا کی جانب سے تمھاری طرف بھیجا گیا ایک انسان تھا۔" ان کی بے رحم موت کے بعد خدا نے انھیں زندہ اٹھایا اور اپنے دائیں طرف ایک خصوصی مقام تک رفعت دی تھی۔ پیغمبروں اور اہلِ زبور نے ان واقعات کی پیش گوئی ہی کر دی تھی، چنانچہ اسرائیل کا سارا گھرانہ عیسیٰ کے مسیح ہونے کا یقین کر سکتا تھا جس کا بہت عرصے سے انتظار کیا جا رہا تھا۔[29] یہ تقریر ابتدائی ترین مسیحیوں کا پیغام معلوم ہوتی ہے۔

چوتھی صدی عیسوی کے اختتام پر مسیحیت اوپر بیان کردہ تمام مقامات پر مستحکم ہو گئی تھی۔ پال کی اصلاح شدہ یہودیت ان کے بہت سے مسائل اور الجھنوں کا جواب دیتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ وہ بہت سی زبانیں بھی بولتے تھے اور ان میں ایک متحد آواز اور ہم آہنگ حالت کا فقدان تھا۔ باہر کے علاقوں کے بہت سے یہودی یروشلم میں معبد کی پوجا کرنے آئے تھے جو جانوروں کے خون میں لتھڑا ہوا ایک قدیم اور وحشیانہ ادارہ تھا۔ "رسولوں کے اعمال" میں سٹیفن کی کہانی میں یہ نقطۂ نظر محفوظ ہو گیا ہے۔ ستفنس (سٹیفن) ایک ہیلینیائی یہودی تھا جس نے مسیح کا عقیدہ اختیار کیا اور یہودیوں کی مجلس عاملہ سنحیردن (Sanhedrin) نے اسے توہینِ مذہب کے الزام میں سنگسار کروا دیا۔ سٹیفن نے اپنی آخری جذبات سے لبریز تقریر میں کہا کہ معبد خدا کی فطرت کی توہین تھا: "وہ اعلیٰ ترین انسانی ہاتھوں کے بنائے ہوئے گھر میں نہیں رہتا۔"[30] یروشلم سے باہر کے کچھ یہودیوں نے معبد کی تباہی کے بعد ربیوں کی بنائی ہوئی تالمودی یہودیت کو اپنا لیا تھا، کچھ دیگر نے جانا کہ مسیحیت توریت کی حیثیت اور یہودیت کی ہمہ گیریت کے بارے میں ان کے کچھ سوالات کے جواب دیتی ہے۔ یہ بلاشبہ سب سے زیادہ خدا خوفوں کے لیے باعثِ کشش تھی جو تمام 613 مترواکے بغیر نئے اسرائیل کے رکن بن سکتے تھے۔

پہلی صدی عیسوی کے دوران مسیحی یہودیوں کی طرح ہی خدا کے بارے میں سوچتے اور اس کی عبادت کرتے رہے، انھوں نے ربیوں کی طرح دلیل بازی کی اور ان کے عبادت خانے کینسہ جیسے ہی تھے۔ 80 کے عشرے میں اس وقت یہودیوں کے ساتھ ان کے کچھ جھگڑے ہوئے جب مسیحیوں کو باقاعدہ طور پر کنیساؤں سے نکال دیا گیا کیونکہ وہ توریت کی پیروی کرنے سے انکار کرتے تھے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ پہلی صدی کے ابتدائی عشروں میں یہودیوں نے بہت سے نومذہبوں کو اپنی جانب مائل کر لیا تھا۔ لیکن 70ء کے بعد جب یہودی لوگ سلطنت روما کے ہاتھوں مشکل میں پھنسے تو ان کی حیثیت کمتر ہو گئی۔ پہلے دور میں یہودیت کی جانب رجحان رکھنے والے پاگان اب مسیحیت کی جانب متوجہ ہو گئے، لیکن وہ غلام اور پست طبقات کے افراد ہی تھے۔ کہیں دوسری صدی عیسوی میں آ کر ہی اعلیٰ تعلیم یافتہ پاگان مسیحی ہوئے اور وہ نئے مذہب کو متشکک پاگان دنیا پر واضح کرنے کے قابل تھے۔

سلطنتِ روما میں مسیحیت کو پہلے یہودیت کی ایک شاخ کے طور پر لیا گیا، لیکن جب مسیحیوں نے یہ بات واضح کر دی کہ اب وہ کنیسہ کے رکن نہیں رہے تو انھیں حقارت کے ساتھ ایک ایسا فرقہ سمجھا جانے لگا جنھوں نے پدری عقیدے سے تعلق توڑ کر سنگین گناہ کیا تھا۔ رومن مزاج نہایت کٹر اور بنیاد پرست تھا: اس نے پدری نظام اور اجدادی رسم کی حاکمیت کی قدر افزائی کی۔ عہد زریں کی جانب مراجعت کو "آگے" جانا خیال کیا گیا۔ ماضی کے ساتھ ایک سوچی سمجھی غیر وابستگی کو اُس طرح تخلیقی نہ سمجھا جاتا تھا جیسا کہ آج ہمارے معاشرے میں سمجھا جاتا ہے۔ بدعت یا اجتہاد کو خطرناک اور غلط قرار دیا گیا۔ اہلِ روم ایسی عوامی تحریکوں کے بارے میں نہایت متشکک تھے جو روایت کی پابندیاں توڑ ڈالتی تھیں اور وہ اپنے شہریوں کو مذہبی "جعل سازی" سے بچانے کی فکر میں رہتے تھے۔ تاہم، سلطنت میں بے چینی اور پریشانی کا ایک تاثر موجود تھا۔ ایک بہت بڑی سلطنت میں زندگی گزارنے کے تجربے نے پرانے دیوتاؤں کو حقیر اور ناکافی بنا دیا، لوگ اجنبی اور پریشان کن تہذیبوں سے متعارف ہوئے۔ وہ نئے روحانی حلوں کے متلاشی تھے۔ یورپ میں مشرقی عقائد کو درآمد کیا گیا: روم کے روایتی دیوتاؤں اور ریاست کے محافظوں کے ساتھ ساتھ آئسس اور سیمیلی (Semele) جیسی دیویوں کو بھی پوجا جانے لگا۔ پہلی صدی عیسوی کے دوران نئے باطنی مذاہب نے اپنے مبتدیوں کو نجات کی پیشکش کی اور

اگلی دنیا کے نظارے دکھائے۔ لیکن کسی بھی نئے مذہبی ولولے نے پرانے نظام کے لیے خطرہ پیش نہ کیا۔ مشرقی دیوتا بنیادی سطح پر تبدیلِ مذہب اور ملتے جلتے رسم و رواج کی تردید کا تقاضا نہیں کرتے تھے، بلکہ وہ ایک تازہ نقطۂ نظر اور ایک وسیع تر دنیا کا مفہوم عطا کرنے والے نئے اولیا تھے۔ کوئی جتنے باطنی مسالک چاہتا اختیار کر سکتا تھا؛ بشرطیکہ وہ پرانے دیوتاؤں کے ساتھ الجھیں اور نیچے دبے رہیں۔

کسی کو بھی یہ توقع نہ تھی کہ مذہب ایک چیلنج بنے گا یا زندگی کے مفہوم کا جواب دے گا۔ اس قسم کی وضاحتوں کے لیے لوگ فلسفہ کی جانب متوجہ ہوئے۔ متاخر دور کی سلطنتِ روما میں لوگ کسی بحرانی صورت حال میں دیوتاؤں سے مدد مانگتے تھے تاکہ ریاست کے لیے الوہی رحمت مانگیں اور ماضی کے ساتھ تسلسل کی ایک شفابخش قوت کا تجربہ کریں۔ مذہب خیالات کی بجائے مسلک اور رسوم کا معاملہ تھا، اس کی بنیاد جذبات پر تھی نہ کہ نظریات اور اختیار کردہ تھیوری پر۔ آج یہ طرزِ عمل انوکھا نہیں: ہمارے معاشروں میں مذہبی عبادتوں میں شریک ہونے والے بہت سے لوگ الٰہیات میں دلچسپی نہیں رکھتے، کچھ بہت زیادہ پیچیدگی نہیں چاہتے اور تبدیلی کے خیال کو ناپسند کرتے ہیں۔ انھیں پتا چلتا ہے کہ جاری اور طے شدہ رسوم و رواج انھیں روایت سے جوڑتے اور ایک قسم کا احساسِ تحفظ دیتے ہیں۔ وہ خطبے میں شان دار اور فکر انگیز خیالات کی توقع نہیں رکھتے اور کلیسائی عبادات میں کسی بھی تبدیلی سے پریشان ہوتے ہیں۔ کافی حد تک اسی انداز میں متاخر قدیم عہد کے بہت سے پاگان اپنے اجدادی دیوتاؤں کی عبادت کرنا پسند کرتے تھے جیسا کہ نسل در نسل ہوتی آ رہی تھی۔ پرانی رسوم نے انھیں ایک قسم کا احساسِ شناخت دیا، روایات کو مشہور کیا اور اس بات کی یقین دہانی کروائی کہ چیزیں اپنی موجودہ حالت میں ہی قائم و دائم رہیں گی۔ اگر کوئی نیا عقیدہ ان کے پدری دیوتاؤں کو نظر انداز کرنے کی کوشش کرتا تو وہ بہت خطرہ محسوس کرتے۔ چنانچہ مسیحیت دونوں دنیاؤں میں بدترین سلوک کا شکار تھی۔ اس میں یہودیت والی قابلِ احترام قدیمیت کا فقدان تھا اور پاگان ازم والی پرکشش رسوم بھی نہ تھیں جنھیں ہر کوئی دیکھتا اور سراہتا۔ یہ ایک زبردست خطرہ بھی تھا کیونکہ مسیحیوں نے اصرار کیا کہ ان کا خدا واحد ہے اور یہ کہ تمام دیگر دیوتا محض سراب اور فریبِ نظر ہیں۔ رومن سوانح نگار Gaius Suetonius کی نظر میں مسیحیت غیر منطقی اور عام روش

سے منحرف تحریک تھی، جسے صرف "نیا" ہونے کی وجہ سے برا بھلا کہا گیا۔31

پڑھے لکھے پاگان بصیرت کے لیے مذہب کی بجائے فلسفے کی جانب دیکھتے تھے۔ ان کے اولیا اور اہلِ بصیرت افلاطون، فیثاغورث اور ایپک ٹیٹس (Epictetus) جیسے قدیم فلسفی تھے۔ حتیٰ کہ انھوں نے فلسفیوں کو "خدا کے بیٹوں" کے طور پر دیکھا: "مثلاً افلاطون کو اپالو کا بیٹا قرار دیا گیا تھا۔ فلسفیوں نے مذہب کے لیے احترام کا جذبہ دکھایا لیکن اسے اپنی تمام کارگزاریوں سے مختلف خیال کیا۔ وہ ہاتھی دانت کے میناروں میں بیٹھے ہوئے خشک دانش ور نہیں تھے کہ اپنے معاصرین کی روحوں کو بچانے کے لیے معتقدوں کو اپنے مکتبِ فکر کی جانب راغب کرتے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں ہی اپنے اپنے فلسفہ کے حوالے سے "مذہبی" رہے تھے، اور انھوں نے یہ محسوس کیا کہ ان کی سائنسی اور مابعد الطبیعیاتی تحقیقات نے انھیں کائنات کی شان و شوکت کی بصیرت عطا کی تھی۔ چنانچہ پہلی صدی عیسوی تک آتے آتے مذہبی اور صاحبِ فکر لوگ زندگی کی وضاحت، ایک فیض رساں آئیڈیالوجی اور اخلاقی تحریک کے لیے ان کی جانب پلٹے۔ مسیحیت ایک بربری عقیدہ لگتی تھی۔ مسیحی خدا غضب ناک قدیم دیوتا معلوم ہوتا تھا جو انسانی معاملات کے غیر منطقی پن میں مداخلت کرتا رہا؛ وہ ارسطو جیسے فلسفیوں کے ماضیِ قدیم کے تبدیلی سے عاری خدا کے ساتھ کوئی قدر مشترک نہیں رکھتے تھے۔ افلاطون یا سکندرِ اعظم کے رتبے کے افراد کو خدا کے بیٹے قرار دینے کی ایک بنیاد یہ بھی تھی، لیکن رومن سلطنت کے کسی دور دراز علاقے میں ذلت کی موت مرنے والا یہودی ایک بالکل الگ معاملہ تھا۔

فلاطونیت متاخر قدیم دور میں مقبول ترین فلسفوں میں سے ایک تھی۔ پہلی اور دوسری صدی عیسوی کے نوفلاطونی اخلاقی اور سیاسی مفکر افلاطون کے لیے نہیں، بلکہ صوفی افلاطون کی جانب کشش محسوس کرتے تھے۔ اس کی تعلیمات نے فلسفی کو اپنی حقیقی ذات کی تشخیص میں مدد دی۔ اس مقصد کے تحت اُنھوں نے اُس کی روح کو جسم کی قید سے آزادی دلائی اور اُسے الوہی دنیا تک صعود کے قابل بنایا۔ یہ ایک اعلیٰ نظام تھا جس نے تکوینیات (Cosmology) کو تسلسل اور ہم آہنگی کے ایک استعارہ کے طور پر پیش کیا۔ وہ "واحد" مراقبۂ ذات میں، زمان و مکاں سے پرے موجود تھا۔ تمام عالم ہست واحد کے لازمی نتیجے کے طور پر صادر ہوا: ازلی صورتیں واحد میں سے نکلیں اور پھر انھوں نے سورج، چاند اور ستاروں کو ان کے مخصوص

مداروں میں بنایا۔ آخر میں دیوتاؤں نے (جنھیں اب واحد کے وزیر سمجھا جاتا تھا) انسانوں کی دنیا میں الوہی اثر و رسوخ پہنچایا۔ افلاطونیوں کو کسی ایسے دیوتا کے بربری اقتدار کی کوئی ضرورت نہ تھی جس نے اچانک دنیا کو تخلیق کرنے کا فیصلہ کیا اور انسانوں کے ایک چھوٹے سے گروہ کے ساتھ براہ راست طور پر پیغام رسانی کے لیے قائم شدہ نظام مراتب کو نظر انداز کر دیا۔ اسے مصلوب مسیح کے ذریعے نجات دینے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ چونکہ وہ تمام چیزوں کو حیات دینے والے خدا سے ملتا جلتا تھا، اس لیے کوئی فلسفی بھی منطقی انداز میں کوشش کر کے الوہی دنیا تک رفعت حاصل کر سکتا تھا۔

مسیحی اپنے عقیدے کو پاگان دنیا پر کیسے واضح کر سکتے تھے؟ ایک طرف یہ رومن مفہوم میں مذہب نہیں لگتا تھا اور دوسری طرف یہ ایک فلسفہ بھی نہیں تھا۔ مزید برآں، مسیحیوں نے اپنے "عقائد" کی فہرست پیش کرنا مشکل پایا، اور شاید وہ ایک امتیازی نظام فکر بنانے کا شعور نہیں رکھتے تھے۔ اس حوالے سے وہ اپنے پاگان پڑوسیوں جیسے تھے۔ ان کا مذہب کوئی مربوط "الٰہیات" نہیں رکھتا تھا، لیکن زیادہ درست طور پر اسے پُر عزم قرار دیا جا سکتا تھا۔ جب وہ اپنے "معتقدات" (Creeds) کی تلاوت کرتے تو بنیادی کلیات کے ایک مفروضے کو تسلیم نہیں کر رہے ہوتے تھے۔ لفظ Credere کا ماخذ *cor dare* لگتا ہے جس کا مطلب "اپنا دل دینا" تھا۔ جب وہ *creddo* یا یونانی میں *pisteno* کہتے تو اس سے ایک عقلی کی بجائے جذباتی حالت مراد ہوتی۔ چنانچہ 392 سے 428 تک سلیشیا میں Mopsuestia کے بشپ تھیوڈور نے اپنے معتقدوں کو وضاحت کی:

> جب تم کہتے ہو کہ میں نے خود کو منہمک کر لیا ہے تو دکھاؤ کرو کہ تم ثابت قدمی سے اس کے ساتھ رہو گے، کہ تم کبھی بھی اس سے الگ نہ ہو گے اور اس کے ساتھ زندگی گزارنے کو کسی بھی چیز پر ترجیح دو گے اور اس کے احکامات کے مطابق زندگی گزارو گے۔[32]

بعد میں مسیحیوں کو اپنے عقیدے کا ایک زیادہ تھیوریٹیکل بیان دینے کی ضرورت پڑی اور انھوں نے اپنے اندر دینیاتی بحث کا شوق پیدا کیا جو مذہب کی ساری تاریخ میں بے مثال ہے۔ مثلاً ہم نے دیکھا ہے کہ یہودیت میں کوئی سرکاری یا باقاعدہ راسخ العقیدگی موجود نہ تھی، لیکن خدا

کے بارے میں خیالات لازمی طور پر ایک نجی معاملہ تھے۔ ابتدائی مسیحیوں نے بھی یہی رویہ اختیار کیا۔

تاہم، دوسری صدی عیسوی کے دوران مسیحیت قبول کرنے والے کچھ پاگان افراد نے اپنے مذہب کو روایت سے کٹا نہ ہوا ثابت کرنے کی غرض سے اپنے لادین پڑوسیوں کے پاس جانے کی کوشش کی۔ ان اولین مبلغین میں سے ایک سیزاریا کا جسٹن (165-100ء) تھا جو عقیدے کی خاطر شہید ہوا۔ معنی کے لیے اس کی بے چین جستجو میں ہم اس عہد کی روحانی پریشانی کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جسٹن ایک عمیق النظر اور نہ ہی اعلیٰ مفکر تھا۔ مسیحیت قبول کرنے سے پہلے وہ ایک رواقی (Stoic)، فیثا غورث کے معتقد فلسفی کے قدموں میں بیٹھا لیکن ان کے فکری نظاموں کے بارے میں جاننے میں ناکام رہا۔ اس میں فلسفے کے لیے ضروری تحمل اور ذہانت کا فقدان تھا لیکن محض ایک مسلک کی پرستش سے کچھ زیادہ کا متلاشی نظر آتا تھا۔ اُسے اپنے مسائل کا حل مسیحیت میں ملا۔ اپنی دو تحریروں میں اس نے دلیل پیش کی کہ مسیحی محض افلاطون کی پیروی کر رہے تھے، جس نے یہ بھی کہا تھا کہ خدا صرف ایک ہے۔ یونانی فلسفی اور یہودی پیغمبر دونوں ہی نے مسیح کی آمد کی پیش گوئی کر دی تھی۔ یہ ایک ایسی دلیل تھی جو اس دور کے پاگان افراد کے لیے متاثر کن رہی، کیونکہ بشارتوں کے لیے ایک نیا ولولہ پایا جاتا تھا۔ اس نے یہ بھی کہا کہ مسیح *logos* یا الوہی منطق کی تجسیم تھے، جسے رواقیوں نے کائنات کے نظم و ضبط میں دیکھا تھا، *logos* ساری کی ساری تاریخ میں مستعد رہے تھے اور انھوں نے عبرانیوں اور یونانیوں کو ایک ہی طرح سے فیض پہنچایا تھا۔ تاہم اس نے اپنے کچھ حد تک تخیلاتی دعوے کی کوئی دلیل نہ پیش کی کہ: ایک انسان *logos* کی تجسیم کیسے ہو سکتا تھا؟ کیا لوگوں کا مفہوم بھی وہی تھا جو بائبلی تصور "لفظ" یا "دانش" کا؟ اس کا خدائے واحد کے ساتھ کیا تعلق تھا؟

دیگر مسیحی کہیں زیادہ انقلابی خیالات کو ترقی دے رہے تھے۔ بالخصوص غناسطی (*gnostikoi*) یعنی اہل علم فلسفے کی جانب پلٹے اور الوہی دنیا سے علیحدگی کی شدید تفہیم کی وضاحت کی۔ اساطیر نے خدا اور الٰہ کے متعلق ان کی لاعلمی کا مقابلہ کیا، جس پر وہ بہت نادم اور دکھی ہوئے۔ 130ء اور 160ء کے درمیان سکندریہ میں تعلیم دینے والے باسیلیدیس اور اس کے ہم عصر ویلنٹینس (جو روم میں پڑھانے کی خاطر مصر کو چھوڑ آیا تھا) دونوں کے بہت سے

شاگرد بن گئے اور انھوں نے دکھا دیا کہ مسیحیت قبول کرنے والے بہت سے لوگ بے سہارا، پریشان اور کھوئے ہوئے تھے۔

تمام غناسطیوں نے ایک ناقابلِ ادراک حقیقت سے آغاز کیا جسے وہ Godhead کہتے تھے، کیونکہ یہ اس کم تر ہستی کا ماخذ تھا جسے ہم "خدا" کہتے ہیں۔ ہم اس کے بارے میں کچھ بھی کہنے سے قاصر تھے کیونکہ یہ ہمارے محدود ذہنوں سے بالکل ماورا تھا۔ جیسا کہ ویلنٹینس نے وضاحت کی:

> گاڈہیڈ کامل اور ازل سے موجود تھا نظر سے بالا اور غیر موسوم بلندیوں پر مقیم؛ یہ قبل از آغاز اور جدِ امجد اور گہرائی ہے۔ اسے گرفت میں لانا یا دیکھنا ناممکن ہے۔ یہ ابدی اور انحطاط سے عاری ہے۔ اس کے ہمراہ سوچ تھی جسے رحمت اور خاموشی بھی کہا جاتا ہے۔33

انسان نے ہمیشہ ہی اس مطلق کے بارے میں قیاس آرائیاں کی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی خیال کافی ثابت نہ ہوا۔ گاڈہیڈ کو بیان کرنا قطعی ناممکن ہے اور نہ "خیر" اور نہ "شر" ہے، حتیٰ کہ اسے "موجود" بھی نہیں کہا جا سکتا۔ باسیلیدیس (Basilides) نے تعلیم دی کہ ابتدا میں خدا نہیں بلکہ گاڈہیڈ تھا، جو "کچھ بھی نہیں" تھا کیونکہ وہ ہمیں معلوم کسی بھی انداز میں "موجود" نہیں۔34

لیکن اس لاشے نے خود کو جاننے کی خواہش کی اور وہ 'گہرائی' اور 'خاموشی' میں تنہا ہی رہنے پر قانع نہیں تھا۔ اس کی اتھاہ گہری ہستی کے اندر ایک انقلاب تھا جس کے نتیجے میں مکاشفات کا ایک سلسلہ جاری ہوا جو بالکل قدیم پاگان اساطیر میں بیان کردہ تجلیوں جیسا تھا۔ ان میں سے اولین تجلی خدا تھا جسے ہم جانتے اور پوجتے ہیں۔ حتیٰ کہ خدا بھی ہمارے لیے ناقابلِ رسائی تھا اور مزید مکاشفات کا متقاضی تھا۔ نتیجتاً خدا میں سے نئے ظہور جوڑوں کی صورت میں ہوئے جن میں سے ہر ایک نے اس کی کسی ایک خوبی کو ظاہر کیا۔ خدا جنس سے ماورا تھا، جیسا کہ اینوما ایلش میں، لیکن ہر جوڑا ایک نر اور ایک مادہ پر مشتمل تھا۔ اس منصوبے کا مقصد زیادہ روایتی وحدانیت کے مردانہ رنگ کو ہلکا کرنا تھا۔ ظہور میں آنے والا ہر جوڑا آہستہ آہستہ کمزور ہوتا گیا، حتیٰ کہ وہ اپنا الوہی ماخذ ہی کھو بیٹھے۔ انجام کار اس قسم کے تیس ظہور (یا ادوار) کے بعد یہ سلسلہ رک گیا اور الوہی دنیا کی تکمیل ہو گئی۔ غناسطی ایک قطعی بے باک تکوینیات تجویز نہیں کر رہے تھے،

کیونکہ ہر کوئی ایمان رکھتا تھا کہ کائنات ایسے زمانوں، شیطانوں اور روحانی طاقتوں سے بھری پڑی تھی۔ سینٹ پال نے Thrones، Dominations، Sovereignities اور Powers٭ کا ذکر کیا، جبکہ فلسفیوں کو یقین تھا کہ یہ نظر نہ آنے والے *اختیارات* قدیم دیوتا تھے اور انھیں انسان اور واحد کے درمیان وسیلہ بنایا تھا۔

غناسطیوں نے ایک ابتدائی تباہی کو کئی طریقوں سے بیان کیا۔ کچھ نے کہا کہ آخری ظہوری سوفیا (دانش) نے ناقابلِ رسائی گاڈہیڈ کے ممنوعہ علم کی تمنا کر کے اپنا رتبہ کھویا۔ وہ خدا کی نظروں میں گر گئی اور اس کے دکھ اور پریشانی نے دنیا کا مادہ تخلیق کیا۔ جلا وطن اور بے سروسامان دانش کائنات میں بھٹکتی اور اپنے الوہی ماخذ میں واپسی کی تمنا کرتی رہی۔ مشرقی اور پاگان تصورات کے اس ملغوبے نے غناسطیوں کی یہ عمیق سوچ ظاہر کی کہ ہماری دنیا ایک اعتبار سے افلاکی دنیا کی بگڑی ہوئی صورت تھی جس نے لاعلمی اور گمراہی سے جنم لیا۔ دیگر غناسطیوں نے تعلیم دی کہ مادی دنیا کو خدا نے نہیں بنایا تھا، کیونکہ گھٹیا مادے سے اس کا کوئی تعلق واسطہ نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ *aeons* میں سے ایک کا کام تھا جسے وہ *demiourgos* یا خالق کہتے تھے۔ اس نے خدا کے حسد میں آ کر پلیروما (*Pleroma*)٭ کا مرکز بننے کی خواہش کی۔ نتیجتاً اس کا رتبہ گرا اور انتقاماً دنیا تخلیق کر دی۔ جیسا کہ ویلنٹینس نے وضاحت کی، اس نے "علم کے بغیر آسمان کو بنایا؛ اس نے انسان کی لاعلمی میں انسان کو بنایا؛ وہ زمین کو سمجھے بغیر اسے روشنی میں لایا۔"35 لیکن ایک اور *aeon* لوگوس بچانے کے لیے آیا اور زمین پر اترا، یسوع مسیح کا روپ دھارا تا کہ مرد و خواتین کو خدا میں واپس جانے کا راستہ بتا سکے۔ انجام کار اس قسم کی مسیحیت کو دبا دیا گیا لیکن ہم دیکھیں گے کہ کئی صدیوں بعد یہودی، مسیحی اور مسلمان دوبارہ اس کی جانب آئے اور اسے اپنا تجربۂ خدا بیان کرنے کے لیے راسخ العقیدہ دینیات کی بہ نسبت زیادہ موزوں پایا۔

٭ فرشتوں کے 9 طبقات میں سے چار۔ "چاہے وہ تخت ہوں یا عہدے یا حکومتیں یا اختیارات۔ یہ سب چیزیں اس کے ذریعے اور اس کے لیے بنائی گئیں۔" (کلسیوں، 1:16)

٭ لفظی مطلب "معمور۔" دیکھیں کلسیوں، 2:9۔ غناسطیت میں روحانی کائنات جو خدا کا مسکن ہے اور الوہی اختیارات و صدور وہاں سے آئے۔ (مترجم)

ان کہانیوں کا مقصد تخلیق اور نجات کے ادبی بیانات جیسا ہرگز نہیں تھا، وہ ایک داخلی سچائی کے علامتی اظہار تھیں۔ خدا اور مرکزی خدا بیرونی حقیقتیں نہیں تھیں بلکہ عین اندر پائی جاتی تھیں:

> خدا اور تخلیق اور اسی قسم کی دوسری چیزوں کی تلاش ترک کر دو۔ خود کو نقطۂ آغاز پر لے جانے کے ذریعے اس پر نظر ڈالو۔ جانو کہ تمھارے اندر کون ہے جو ہر چیز کو اپنا بناتا اور کہتا ہے، میرے خدا، میرے ذہن، میری سوچ، میری روح، میرا جسم۔ دکھ، مسرت، محبت اور نفرت کے ماخذوں کو جانو۔ معلوم کرو کہ آپ ارادہ کیے بغیر بھی کیسے دیکھتے یا محبت کرتے ہیں۔ اگر تم ان معاملات پر گہرائی میں جا کر غور کرو تو اسے اپنے اندر پاؤ گے۔[36]

پلیرما روح کے ایک نقشے کی نمائندگی کرتا تھا۔ اس تاریک دنیا میں بھی الوہی بصیرت حاصل کی جا سکتی تھی، بشرطیکہ یہ معلوم ہو تا کہ دیکھنا کہاں ہے: ابتدائے آفرینش میں دانش یا حاسد دیوتا کی تنزلی کے وقت کچھ الوہی شعلے بھی حقیقتِ مطلق میں سے گرے اور مادے میں سما گئے تھے۔ غناسطی ایک الوہی شعلے کو اپنی روح کے اندر ڈھونڈ کر خود میں موجود الوہی عنصر سے آگاہ ہو سکتے تھے جو انھیں منزل پر پہنچنے میں مدد دیتا۔

غناسطیوں نے دکھایا کہ مسیحیت قبول کرنے والے بہت سے نئے لوگ یہودیت سے ملنے والے روایتی تصورِ خدا سے مطمئن نہ تھے۔ انھوں نے دنیا کا تجربہ بطور 'خیر' نہ کیا۔ اسی قسم کی ایک ثنویت (Dualism) کا مظاہرہ مارسیون (100-165ء) کے مسلک نے کیا جس نے روم میں اپنے مخالفانہ کلیسیا کی بنیاد رکھی اور بہت سے معتقد حاصل کر لیے۔ مسیح نے کہا تھا کہ ایک مضبوط درخت اچھا پھل دیتا ہے، تو ایک اچھے خدا کی بنائی ہوئی دنیا شر اور دکھ سے بھرپور کیوں تھی؟[37] مارسیون یہودی صحائف سے بھی بہت نالاں ہوا جو ایک سخت گیر، ظالم خدا کو بیان کرتے معلوم ہوتے تھے جس نے اپنے جذبۂ انصاف کی رو میں پوری پوری قوموں کو ملیامیٹ کر دیا۔ مارسیون نے فیصلہ کیا کہ اصل میں یہودی خدا، جو جنگ کا شوقین تھا، ہی اپنے آپ میں تضاد رکھتا تھا۔[38] لیکن مسیح نے دکھایا تھا کہ ایک اور خدا موجود تھا جس کا ذکر یہودی صحائف میں کبھی نہیں آیا۔ یہ خدائے ثانی نرم خُو، خیر اندیش اور پر امن تھا۔[39] وہ دنیا کے خالق سے بالکل مختلف تھا۔ چنانچہ ہمیں دنیا سے منہ موڑ لینا چاہیے جو کریم النفس دیوتا سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، اور

اس کے علاوہ عہد نامۂ عتیق کو بھی مسترد کر کے صرف عہد نامۂ جدید کو اپنی توجہ کا مرکز بنانا چاہیے جو مسیح کی روح کا امین تھا۔ مارسیونی تعلیمات کی مقبولیت دکھاتی ہے کہ اس نے عام لوگوں کے مسائل پیش کیے تھے۔ ایک موقعہ پر تو ایسا لگنے لگا کہ وہ ایک نیا کلیسیا قائم کر رہا ہے۔ اس نے مسیحی عقیدے میں ایک اہم چیز کی نشاندہی کی تھی، مسیحیوں کی کئی پشتوں نے مادی دنیا کے ساتھ تعلق کے مثبت پن کو بیان کرنے میں مشکلات کا سامنا کیا تھا، اور بہت سے ایسے لوگ موجود تھے جنھیں سمجھ نہ آئی تھی کہ عبرانی خدا کا کیا کریں۔

تاہم، شمالی افریقہ کے ماہر دینیات ترتولیان (Tertullian، 160-220ء) نے نشاندہی کی کہ مارسیون کا خدائے خیر بائبل کے خدا کی بجائے یونانی فلسفہ کے خدا کے ساتھ زیادہ کچھ مشترک رکھتا تھا۔ اس ناقص دنیا سے قطعی بے پروا یہ متین معبود عیسیٰ مسیح کے یہودی خدا کی بہ نسبت ارسطو کے "غیر متحرک محرک" سے کہیں زیادہ قریب تھا۔ درحقیقت رومی یونانی دنیا میں بہت سے لوگوں نے بائبلی خدا کو ایک غضب ناک دیوتا پایا جو عبادت کے لائق نہ تھا۔ تقریباً 178ء میں پاگان فلسفی سیلسس (Celsus) نے مسیحیوں کو خدا کا ایک تنگ نظر رویہ اپنانے کا الزام دیا: خدا تمام انسانوں کو دستیاب تھا لیکن ایک چھوٹے سے گروہ کی صورت میں پھرنے والے مسیحی دعویٰ کرتے تھے: "خدا نے ساری دنیا کو اور آسمانوں کی حرکت کو چھوڑ دیا ہے اور صرف ایک ہمیں پر توجہ مرکوز کرنے کے لیے وسیع و عریض دنیا سے لاتعلقی اختیار کر لی ہے۔"[40] جب رومن حکام نے مسیحیوں کو ایذا رسانی شروع کی تو انھیں "الحاد" کا موردِ الزام ٹھہرایا کیونکہ ان کے تصورِ خدا نے رومن اخلاقیات کو بری طرح پامال کیا تھا۔ لوگوں کو خوف تھا کہ روایتی دیوتاؤں کو ان کا حق نہ دے کر مسیحی ساری ریاست کو خطرے سے دوچار کر رہے ہیں۔ انھیں مسیحیت ایک بربری مسلک لگتا تھا جس نے تہذیب کی حاصلات کو نظر انداز کر دیا تھا۔

تاہم، دوسری صدی عیسوی کے اختتام تک کچھ راسخ العقیدہ پاگان بھی مسیحیت قبول کرنے لگے اور وہ بائبل کے سامی خدا کو یونانی رومی تصور کے مطابق ڈھالنے کے قابل تھے۔ ان میں سے پہلا اسکندریہ کا کلیمنٹ (Clement، 150-215ء) تھا جس نے مسیحیت قبول کرنے سے پہلے غالباً ایتھنز میں فلسفہ کا مطالعہ کیا۔ کلیمنٹ کو اس بارے میں کوئی شک نہ تھا کہ یہواہ اور یونانی فلسفیوں کا خدا ایک ہی تھے۔ افلاطون اور ارسطو کے خدا کی طرح کلیمنٹ کا خدا بھی غیر

ہمدردی (apatheia) کی خصوصیت رکھتا تھا: وہ ہر قسم کے تغیر و تبدل سے ماورا تھا۔ مسیحی لوگ خدا کی مطلق سکون کی حالت کی نقل کر کے الوہی زندگی میں شراکت کر سکتے تھے۔ کلیمنٹ نے ایک ضابطۂ حیات بنایا جو حیرت انگیز حد تک ربیوں کے بنائے ہوئے اصولوں جیسا تھا، بس ایک فرق تھا کہ یہ رواقی تصور کے ساتھ زیادہ کچھ مشترک رکھتا تھا۔ کسی مسیحی کو اپنی زندگی کی ہر تفصیل میں خدا کی اطاعت کرنی چاہیے: اسے ٹھیک طریقے سے بیٹھنا، آرام سے بولنا، تشدد سے باز رہنا، اور حتیٰ کہ ڈکار بھی دھیمی آواز میں لینا چاہیے۔ زندگی کے ہر شعبہ میں یہ منظم نرم روی مسیحیوں کو اپنے اندر موجود "سکون" سے آشنا کر دیتی۔ یہی سکون ان کے اندر بسنے والی خدا کی شبیہ تھی۔ اب خدا اور انسان کے درمیان کوئی خلیج حائل نہ رہی تھی۔ ایک مرتبہ مسیحیوں نے خود کو الوہی تصور سے ہم آہنگ کر لیا تو انھیں معلوم ہو گیا کہ ایک الٰہ "ان کے ساتھ گھر میں رہتا، میز پر بیٹھتا، اور ہماری زندگی کی تمام اخلاقی جدوجہد میں حصہ لیتا ہے۔"41

البتہ کلیمنٹ کو مسیح کے خدا ہونے پر بھی یقین تھا، "ایک زندہ خدا جس نے دکھ جھیلا اور معبود ٹھہرا۔"42 جس نے "ان کے پیر دھوئے، تولیے سے خشک کیے،" وہ بے تفاخر خدا اور کائنات کا آقا تھا۔"43 اگر مسیحی لوگ مسیح کی نقالی کرتے تو وہ خود بھی معبود بن جاتے: الوہی، ناقابلِ بگاڑ اور ناقابلِ نفوذ۔ درحقیقت مسیح بھی الوہی لوگوس ہوا کرتا تھا جو انسان بن گیا تاکہ "تم ایک انسان سے خدا بننے کا طریقہ سیکھ سکو۔"44 مغرب میں لائنز (Lyons) کے بشپ آئرینیئس (130-200ء) نے بھی اسی قسم کی تعلیم دی تھی۔ مسیح مجسم لوگوس، الوہی منطق ہوا کرتا تھا۔ انسان بننے پر اس نے انسانی ترقی کے ہر مرحلے کو مقدس بنا دیا اور مسیحیوں کے لیے ایک مثالی نمونہ بن گیا۔ انھیں اسی طرح اس کی پیروی کرنی چاہیے جیسے کوئی اداکار کسی کا کردار ادا کرتا ہے۔45 کلیمنٹ اور آئرینیئس دونوں ہی یہودی خدا کو ان نظریات کی مطابقت میں لانے کی کوشش کر رہے تھے جو ان کے اپنے دور اور ثقافت کی خوبیاں تھے۔ کلیمنٹ کا مسلک پیغمبروں کے خدا سے کوئی قدر مشترک نہ رکھنے کے باوجود مسیحی نظریۂ خدا کی بنیاد بن گیا۔ یونانی دنیا میں لوگوں نے جذبات سے بالاتر ہو کر ایک ماورائے انسان طمانیت پانے کی کوشش کی۔ یہ تصور اپنے خلقی پیراڈاکس کے باوجود حاوی رہا۔

کلیمنٹ کی دینیات نے کچھ اہم سوالات کو حل طلب ہی چھوڑ دیا تھا۔ محض ایک انسان الوہی

مت کیسے ہو سکتا تھا؟ یہ کہنے کا اصل مطلب کیا تھا کہ مسیح الوہی ہوا کرتا تھا؟ ایک دکھ درد سے ماورا خدا مسیح کی شکل میں دکھ کیسے بھگت سکتا تھا؟ مسیحیوں نے اس کے الوہی ہونے کا یقین کیسے کر لیا اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی اصرار کیا کہ خدا صرف ایک ہے؟ تیسری صدی کے دوران مسیحی لوگ ان مسائل سے پوری طرح آشنا ہوتے جا رہے تھے۔ صدی کے ابتدائی برسوں کے دوران روم میں ایک سبیلینس (Sabellius) نامی شخص نے کہا کہ بائبلی اصطلاحات "باپ"، "بیٹا" اور "روح" کا موازنہ ڈرامے کے دوران اداکاروں کے پہنے ہوئے ماسک کے ساتھ کیا جا سکتا تھا۔ اس طریقہ سے خدائے واحد نے دنیا کے ساتھ معاملات نمٹاتے ہوئے مختلف روپ دھارے۔ سبیلینس کو کچھ معتقد مل گئے، لیکن زیادہ تر مسیحی اس کی اس تھیوری سے پریشان ہوئے: اس میں کہا گیا تھا کہ دکھ درد سے ماورا خدا نے بیٹے کا کردار ادا کرتے ہوئے تکلیف سہی تھی۔ یہ تصور انھیں قطعی ناقابلِ قبول لگا۔ تاہم، جب انطاکیہ کے بشپ، ساموساتا (Samosata) کے پال (60 تا 272ء) نے یہ رائے دی تھی کہ عیسیٰ محض ایک انسان تھے جن میں خدا کا قول اور دانش رہتی تھی، تو اسے بھی اتنا ہی غیر عقائدانہ خیال کیا گیا۔ پال کی الہیات کو 264ء میں کفر قرار دیا گیا؛ تاہم وہ پلمائرا کی ملکہ زنوبیا کی حمایت کے ساتھ اپنے عہدے کو قائم رکھنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس مسیحی عقیدے سے سمجھوتہ کرنا بہت مشکل ہوتا جا رہا تھا کہ عیسیٰ الوہی تھے اور ساتھ ہی ساتھ خدا ایک تھا۔

202ء میں جب کلیمنٹ نے یروشلم کے بشپ کی خدمت میں پادری بننے کے لیے سکندریہ کو خیرباد کہا تو مدرسے میں اس کا عہدہ اس کے ایک ذہین شاگرد اوریجن نے سنبھالا، جو اس وقت سترہ برس کا تھا۔ نوجوان اوریجن (Origen) اس بات کا قائل تھا کہ شہادت بہشت پانے کی راہ ہے۔ اس کا باپ لیونیڈیس (Leonidas) چار سال قبل مقابلے کے دوران مارا گیا تھا، اور اوریجن نے بھی اس کے ساتھ شامل ہونے کی کوشش کی تھی۔ تاہم ماں نے اسے کپڑوں میں چھپا کر بچا لیا تھا اور اوریجن نے اس عقیدے کے ساتھ آغاز کیا تھا کہ مسیحی زندگی کا مطلب دنیا سے منہ موڑ لینا تھا، لیکن بعد میں اس نے یہ نقطۂ نظر مسترد کیا اور ایک قسم کی مسیحی فلاطونیت کو ترقی دی۔ اوریجن نے خدا اور دنیا کے مابین ایک ناقابلِ گزر خلیج دیکھنے کی بجائے ایک علم دین بنایا جس نے دنیا میں خدا کے جاری و ساری ہونے پر زور دیا۔ اس کا دین روشنی، امید اور مسرت کی

روحانیت تھا۔ کوئی مسیحی مرحلہ بہ مرحلہ وجود کی کڑیاں تلاش کرتے ہوئے آگے بڑھ سکتا تھا، اور یوں اس کے لیے اپنی آخری منزل یعنی خدا کو پانا ممکن تھا۔

ایک افلاطونی ہونے کے ناتے اوریگن خدا اور روح کے درمیان تعلق کی موجودگی کا قائل تھا: خدا کا علم انسانیت کے لیے ضروری تھا۔ خصوصی قواعد وضوابط کے ذریعے اس علم کو متحرک کیا جا سکتا ہے۔ اوریگن نے اپنے افلاطونی فلسفہ کو سامی صحائف کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کے لیے بائبل پڑھنے کا ایک علامتی طریقہ بنایا۔ لہٰذا مسیح کی ایک کنواری ماں کے بطن سے پیدائش کو ابتدا میں لغوی معنوں میں نہیں لیا جاتا تھا۔ یہ محض روح میں الوہی دانش کے جنم کی علامت تھا۔ اس نے غناسطیوں کے کچھ خیالات بھی اپنا لیے۔ روح ایک طویل مستقل سفر طے کر کے (جو موت کے بعد بھی جاری رہتا) خدا تک رفعت حاصل کر سکتی تھی۔ یہ درجہ بدرجہ جسم کے بندھن توڑ کر اور جنس سے ماورا ہو کر پاک روح بن سکتی تھی۔ مراقبہ کے توسط روح خدا کے علم میں آگے بڑھتی تھی، اور خدا اسے الوہی بنا سکتا تھا۔ خدا بہت پر اسرار تھا اور ہمارے کوئی بھی الفاظ یا تصورات اسے بیان کرنے میں ناکافی تھے، لیکن روح میں خدا کو جاننے کی صلاحیت تھی، کیونکہ یہ الوہی فطرت میں شریک تھی۔ عیسیٰ نامی انسان کی الوہیت پر یقین محض ایک مرحلہ تھا، یہ ہمیں اپنی راہ پر روانہ ہونے میں مدد دے سکتا تھا۔

نویں صدی عیسوی میں کلیسیا نے اوریگن کے کچھ خیالات کو کافرانہ قرار دیا۔ اوریگن اور نہ ہی کلیمنٹ کو یقین تھا کہ خدا نے دنیا کو لاشے (ex nihilo) سے تخلیق کیا، اور جو بعد ازاں بنیادی مسیحی عقیدہ بن گیا۔ مسیح کی الوہیت اور انسان کی نجات کے بارے میں اوریگن کا نقطۂ نظر یقیناً متاخر سرکاری مسیحی تعلیمات کے ساتھ میل نہ کھاتا تھا: اسے یہ یقین نہ تھا کہ عیسیٰ کی موت نے انسانیت کو نجات دلا دی تھی، بلکہ اس کا خیال تھا کہ ہم اپنے بل بوتے پر ہی خدا تک رفعت حاصل کرتے ہیں۔ نکتہ یہ ہے کہ جب اوریگن اور کلیمنٹ اپنی افلاطونی مسیحیت کا پرچار کر رہے تھے تو کوئی سرکاری مسلک موجود نہ تھا۔ کوئی بھی یقینی طور پر نہیں جانتا تھا کہ کیا دنیا خدا نے تخلیق کی تھی، یا کیا انسان الوہی تھے۔ چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی کے شورش انگیز واقعات ایک کرب انگیز جدوجہد کے بعد ہی رائج عقیدے کی ایک تعریف پر منتج ہوئے۔

غالباً اوریگن اپنے آپ کو خصی کرنے کے حوالے سے سب سے زیادہ جانا جاتا ہے۔ اناجیل

میں حضرت عیسیٰ نے کہا تھا کہ کچھ لوگوں نے خدا کی بادشاہت کی خاطر خود کو خصی بنا لیا تھا اوریگن نے اس بات پر عمل کر دکھایا۔ قدیم دور میں آختہ کاری یا خصی کرنے کا عمل ایک عام آپریشن تھا، اوریگن نے ایک دم چاقو نہیں اٹھایا، اور نہ ہی اس کا یہ فیصلہ جنسیت سے نفرت کی وجہ سے تھا جیسا کہ کچھ مغربی ماہرین الٰہیات مثلاً سینٹ جیروم (342-420ء) کے معاملے میں ہوا۔ برطانوی محقق پیٹر براؤن کہتا ہے کہ اس کی یہ کوشش شاید انسانی حالت کی موسلیت (intermediacy) کے اپنے عقیدے کا مظاہرہ کرنے کے لیے ہو گی۔ روح کو جلد ہی اس حالت سے ماورا ہونا تھا۔ بدیہی طور پر صنف جیسے ناقابلِ تبدیل عوامل تقسیم کے طویل عمل میں پیچھے رہ گئے، کیونکہ خدا میں نہ نر تھا نہ مادہ۔ جس دور میں فلسفی کی نشانی ایک لمبی ڈاڑھی تھی (دانش کی علامت)، اوریگن کے ملائم رخسار اور بلند آواز باعث حیرت رہی ہو گی۔

پلوٹینس (205-70ء) نے سکندریہ میں اوریگن کے بوڑھے استاد آمونیئس ساکس (Ammonius Saccus) سے تعلیم پائی اور بعد ازاں انڈیا جانے کی امید لے کر رومن فوج میں بھرتی ہوا۔ وہ ہندوستان جا کر پڑھنے کا مشتاق تھا۔ بدقسمتی سے مہم ناکام رہی اور پلوٹینس بھاگ کر انطاکیہ (Antioch) چلا گیا۔ بعد میں اس نے روم میں فلسفہ کا ایک شاندار مکتب بنایا۔ ہم اس کے بارے میں اور کچھ کم ہی جانتے ہیں، کیونکہ وہ ایک نہایت کم گو آدمی تھا جس نے کبھی اپنے بارے میں بات نہ کی اور حتیٰ کہ اپنی سالگرہ بھی نہ مناتا تھا۔ سیلسس کی طرح پلوٹینس نے بھی مسیحیت کو ایک نہایت قابلِ اعتراض مسلک پایا، لیکن اس نے تینوں خدائی مذاہب میں وحدانیت پرستوں کی آئندہ نسلوں کو متاثر کیا۔ چنانچہ اس کے تصورِ خدا پر کچھ تفصیل روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ پلوٹینس کو ایک برساتی قرار دیا جاتا ہے: اس نے تقریباً 800 برس کے یونانی غور و فکر کے مرکزی دھاروں کو لیا اور انھیں ایک ایسی صورت دی جو ہماری صدی میں ٹی ایس ایلیٹ اور ہنری برگساں جیسی اہم شخصیات پر اثر دکھاتی رہی۔ پلوٹینس نے افلاطونی تصورات کی بنیاد پر نفس کی بصیرت حاصل کرنے کے لیے ایک نظام وضع کیا۔ وہ بھی کائنات کی ایک سائنسی توضیح کرنے یا حیات کے طبعی ماخذ کی وضاحت کرنے کی کوشش کرنے میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتا تھا، اس کی بجائے پلوٹینس نے ایک معروضی توضیح کے لیے دنیا سے باہر دیکھتے ہوئے اپنے شاگردوں پر زور دیا کہ اپنی ذات کو مرکز بنائیں اور سائیکی کی گہرائیوں کا کھوج

لگانا شروع کریں۔

بنی نوع انسان اپنی حالت میں کوئی خرابی موجود ہونے کے امر سے آگاہ ہیں، وہ خود کو راہ گم کردہ محسوس کرتے ہیں۔ تضاد اور سادہ پن کا فقدان ہماری ہستی کی خصوصیت لگتا ہے۔ تاہم، ہم بے پناہ مظاہر کو متحد کرنے اور انھیں ایک منظم کل کی شکل دینے کے خواہش مند ہیں۔ کسی شخص پہ نگاہ پڑنے پر ہم ایک بازو، ٹانگ اور ایک سر نہیں دیکھتے، بلکہ خود بخود ان عناصر کو ایک مکمل انسان کی صورت میں منظم کر دیتے ہیں۔ پلوٹینس کو یقین تھا کہ اتحاد کی یہ تحریک ہمارے اذہان کی کارکردگی میں اساسی حیثیت کی حامل ہے اور یہ بحیثیت مجموعی چیزوں کے جوہر کی عکاسی بھی کرتی ہے۔ حقیقت کی تہہ میں موجود سچائی کو پانے کے لیے روح کو اپنا انداز نئے سرے سے بنانا چاہیے، تطہیر (*katharsis*) کے دورانیے میں سے گزرنا اور مراقبہ (*theoria*) میں غرق ہونا چاہیے، جیسا کہ افلاطون نے مشورہ دیا تھا۔ تاہم، یہ اپنے سے باہر حقیقت میں صعود نہیں بلکہ ذہن کی عمیق ترین گھاٹیوں میں نزول ہے۔ یوں کہہ لیں کہ یہ اندر کی جانب نیچے اترنا ہے۔

حقیقتِ مطلق ایک ازلی اتحاد تھا، جسے پلوٹینس نے "خدا" کہا۔ تمام چیزوں کا منبع ایک قوت بخش حقیقت تھی۔ چونکہ "واحد" بذاتِ خود سادگی ہے، اس لیے اس کے بارے میں کہنے کو کچھ نہیں تھا: اس میں اپنے جوہر سے ممتاز کوئی خاصیت نہیں تھی کہ عام انداز میں اسے بیان کرنا ممکن ہوتا۔ یہ تو بس تھی۔ نتیجتاً واحد بے نام ہے: پلوٹینس نے وضاحت کی، "اگر ہم واحد کے بارے میں مثبت طور پر سوچیں تو خاموشی میں زیادہ سچائی ہو گی۔"46 ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ موجود ہے، کیونکہ وجود بالذات حیثیت میں یہ ایک چیز نہیں بلکہ تمام چیزوں سے ممتاز ہے۔"47 اس نے مزید وضاحت کی کہ "ہر شے لاشے ہے۔"48 ہم دیکھیں گے کہ یہ تفہیم خدا کی تمام تاریخ میں مستقل موجود رہے گی۔

لیکن یہ "خاموشی" کامل سچائی نہیں ہو سکتی تھی۔ پلوٹینس نے کہا کہ ہم الوہی ہستی کا کچھ علم حاصل کرنے کے قابل ہیں۔ اگر واحد اپنے ناقابلِ نفوذ ابہام میں ہی ملفوف رہتا تو ایسا ممکن نہ ہو پاتا۔ واحد کو اپنا آپ غیر کامل ہستیوں کے لیے قابلِ فہم بنانے کی خاطر اپنے آپ سے ماورا ہونا پڑا ہو گا۔ اس ماورائیت کو "وجدان" کہا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ کامل فیاضی میں "اپنی ذات سے باہر نکلنے کا عمل" ہے: "کسی چیز کی آرزو نہ کرنا، کسی چیز کا مالک نہ ہونا، کسی چیز سے محروم نہ ہونا۔

واحد کامل ہے۔"49 اس سب میں کچھ بھی شخصی نہیں؛ پلوٹینس نے واحد کو شخصیت سمیت تمام انسانی زمروں (Categories) سے ماورا سمجھا۔ اس نے تمام موجودات کی وضاحت کرنے کے لیے صدور (Emanation) کی قدیم اسطورہ سے رجوع کیا اور اس عمل کو متعدد تمثیلات کے ذریعے بیان کیا: یہ سورج سے آنے والی روشنی یا آگ سے خارج ہونے والی حرارت جیسا تھا۔ پلوٹینس کی پسندیدہ ترین تشبیہات میں سے ایک یہ تھی کہ واحد ایک دائرے کے وسط جیسا ہے، جس میں مستقبل کے تمام ممکنہ دائرے شامل ہوتے ہیں۔ یہ تالاب کے پانی میں پتھر پھینکنے سے پیدا ہونے والی لہروں جیسا تھا۔ اینوما ایلش جیسی کسی اسطورہ میں صدور کے برعکس (جہاں ایک دوسرے میں سے صادر ہونے والے دیوتاؤں کا ہر جوڑا مزید کامل اور موثر بن گیا) پلوٹینس کے ہاں معاملہ الٹ تھا۔ غناسطی داستان کی طرح یہاں بھی کوئی واحد میں اپنے ماخذ سے قریب ہوتے جانے کے ساتھ ساتھ کمزور پڑتا جاتا۔

پلوٹینس نے پہلے دو مکاشفات کو الوہی خیال کیا کیونکہ وہ ہمیں خدا کی حیات میں شریک ہونے کے قابل بناتے ہیں۔ واحد کے ساتھ مل کر انھوں نے الوہیت کی ایک مثلث بنائی، جو کچھ اعتبار سے مسیحیت کے حتمی تصور تثلیث سے کافی قریب تھی۔ پہلا مکاشفہ ذہن (*nous*) پلوٹینس کی سکیم میں افلاطون کی اقلیم تصورات سے مطابقت رکھتا تھا: اس نے واحد کی سادگی کو قابلِ ادراک بنا دیا لیکن علم یہاں وجدانی اور براہِ راست تھا۔ یہ محنت و مشقت اور تحقیق و استدلال کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ اسی طرح ہمارے اندر جذب تھا جیسے ہماری حسیات اپنے ادراک میں آنے والی چیز میں سے کچھ چکھتی ہیں۔ روح (*psyche*) جس کا صدور ذہن میں سے ہوا، نسبتاً کچھ زیادہ غیر کامل ہے، اور اس اقلیم میں علم محض عقلی طور پر حاصل ہو سکتا ہے، لہٰذا اس میں مطلق سادگی اور ہم آہنگی کا فقدان ہوتا ہے۔ روح کے متعلق ہم جانتے ہیں اس لیے یہ حقیقت سے نطق رکھتی ہے: باقی کی تمام طبعی اور روحانی ہستی کا صدور روح میں سے ہوا، جو ہماری دنیا کو اتحاد و یگانگت دیتی ہے۔ اس بات پر ایک دفعہ پھر زور دیتے چلیں کہ پلوٹینس نے واحد، ذہن اور روح کی اس تثلیث کا احاطہ "بیرونی" خدا کے طور پر نہیں کیا۔ تمام ہستی موجودات کا جزو تھی۔ خدا کُل تھا اور کمتر مخلوقات کا دار و مدار واحد کی ہستی مطلق میں شرکت پر تھا۔50

اس ظہور کے باہر کی جانب بہاؤ کی راہ میں واحد کی جانب واپسی کی حرکت حائل تھی۔ جیسا

کہ ہم اپنے ذہنوں کی کارکردگی اور تضاد و کثرت سے اپنی بیزاری کے ذریعے جانتے ہیں، تمام مخلوقات اتحاد کی آرزو مند ہیں، وہ واحد میں سما جانے کی تمنائی ہیں۔ یہ بھی کسی خارجی حقیقت تک رفعت نہیں بلکہ ذہن کی گہرائیوں میں اترنے کے مترادف ہے۔ روح کو اپنی فراموش کردہ سادگی کو یاد کرنا اور اپنے حقیقی نفس کی جانب واپس جانا لازمی ہے۔ چونکہ تمام روحوں میں ایک ہی حقیقت جلوہ گر ہے، لہٰذا انسانیت کا موازنہ ایک کنڈکٹر کے گرد کھڑی سنگیت منڈلی کے ساتھ کیا جاسکتا ہے۔ اگر کسی ایک کی بھی توجہ اِدھر اُدھر ہو تو سنگیت کی لے خراب ہو جائے گی، لیکن اگر سبھی کا رخ کنڈکٹر کی جانب رہے تو ساری منڈلی کو فائدہ ہوگا، کیونکہ "وہ ویسا گائیں گے جیسا گانا چاہیے، اور حقیقت اس کے ساتھ ہوگی۔"51

واحد نہایت واضح طور پر غیر شخصی ہے، اس کی کوئی جنس نہیں اور وہ ہمارے اذہان سے مکمل طور پر باہر ہے۔ اسی طرح ذہن (nous) گرامر کے اعتبار سے مذکر اور روح (psyche) مؤنث ہے، جس سے پتا چلتا ہے کہ پلوٹینس نے جنسی توازن اور ہم آہنگی کا پرانا پاگان تصور کیسے محفوظ رکھا۔ بائبلی خدا کے برعکس یہ ہمیں ملنے اور گھر تک پہنچانے نہیں آتا۔ یہ ہمارا متمنی یا ہمیں پیار کرنے والا نہیں، اور نہ ہی خود کو ہم پر منکشف کرتا ہے۔ اسے اپنے سے ماورا کسی چیز کا کوئی علم نہیں۔52 بایں ہمہ، روحِ انسان گاہے بگاہے واحد کے وجدانی ادراک کی حالت کو پہنچی۔ پلوٹینس کا فلسفہ ایک منطقی عمل نہیں بلکہ ایک روحانی جستجو تھا:

> یہاں ہمیں اپنی طرف سے باقی سب کچھ ترک کرکے صرف اس پر کمر باندھ لینی چاہیے، صرف یہی بن جانا چاہیے، تمام لگاوٹیں اتار پھینکنی چاہئیں؛ ہمیں یہاں سے فرار ہونے میں عجلت کرنی چاہیے اور اپنی تمام ہستی کے ساتھ خدا کو گلے لگانا چاہیے۔ تب ہم خدا کو اور خود کو ویسا دیکھیں گے جیسا کہ شریعت میں دکھایا گیا: خود کو جلال میں، دانش کے نور سے لبریز، یا پھر بذاتِ خود نور، بلکہ ایک دیوتا۔53

یہ دیوتا کوئی بیگانہ معروض نہیں بلکہ ہماری اپنی ہی ذات تھی۔ یہ "جاننے اور نہ ہی دانش کے ذریعے بلکہ تمام علم سے ماورا ایک حضوری (parousia) کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔"54

مسیحیت ایک ایسی دنیا میں اپنا روپ اختیار کر رہی تھی جہاں افلاطونی خیالات کا دور دورہ تھا۔ اس کے بعد جب مسیحی مفکرین نے اپنے ذاتی مذہبی تجربہ کی وضاحت کرنے کی کوشش کی تو

فطری طور پر پلوٹینس اور اس کے متاخر پاگان شاگردوں کے نوفلاطونی تصورات سے رجوع کیا۔ انسانی ادراجات سے ماورا اور انسانیت کے لیے فطری، ایک غیر شخصی بصیرت کا نظریہ ہندوستان کے ہندو اور بودھی نقطۂ نظر سے قریب تر تھا، جہاں جاکر پلوٹینس کو تعلیم حاصل کرنے کا شوق تھا۔ چنانچہ مصنوعی اختلافات کے باوجود وجدانی اور دیگر تصوراتِ حقیقت کے مابین گہری یکسانیت موجود تھی۔ لگتا ہے کہ جب انسانوں نے مطلق ہستی پر غور و فکر کیا تو ان کے ذہن میں کافی حد تک ایک جیسے خیالات اور تجربات تھے۔ حقیقتِ مطلق کے حاضر ہونے کا احساس، بصیرت اور خوف۔ انھیں نروان، واحد، برہمن یا خدا کہہ لیں - ایک ایسی ذہنی حالت اور ایک ایسا ادراک معلوم ہوتا ہے جس کے انسان ہمیشہ متمنی رہتے ہیں۔

کچھ مسیحی یونانی دنیا کے ساتھ دوستی کرنے کا راسخ عزم لیے ہوئے تھے۔ دیگر کا اس سے کوئی تعلق نہ تھا۔ 170ء کی دہائی میں ایذا رسانی کے دور میں کچھ تعطل آنے پر مونتانس (Montanus) نامی ایک نئے پیغمبر نے جدید ترکی کے علاقے فریجیا میں سر اٹھایا، جو ایک اوتار ہونے کا دعوے دار تھا: "میں مطلق خدا ہوں، جو انسانوں پر نازل ہوا۔ میں باپ، بیٹا اور پیراقلیط (روح القدس) ہوں۔" اس کے ساتھیوں Priscilla اور میکسی میلا نے بھی اسی قسم کے دعوے کیے۔55 مونتانس کا خدا انتہائی خوف ناک تھا۔ نہ صرف اس کے پیروکاروں نے دنیا سے منہ موڑ لیا اور تجرد کی زندگی گزاری، بلکہ انھیں یہ بھی بتایا گیا تھا کہ شہادت ہی خدا تک پہنچنے کا یقینی راستہ ہے۔ عقیدے کی خاطر ان کی کرب ناک موت مسیح کی جلد آمد کا باعث بنتی: شہداشر کی قوتوں کے ساتھ برسرپیکار خدائی مجاہد تھے۔ اس دہشت ناک مسلک نے مسیحی روح میں خوابیدہ ایک انتہاپسندی کو پکارا: مونتانس کا نظریہ فریجیا، تھریس، شام اور گال میں جنگل کی آگ کی طرح پھیلا۔ یہ بالخصوص شمالی افریقہ میں مضبوط تھا جہاں کے لوگ انسانی قربانی مانگنے والے دیوتاؤں کے عادی تھے۔ ان کا بعل کا عقیدہ (جو پہلے بچے کی قربانی کا تقاضا کرتا تھا) شہنشاہ نے دوسری صدی میں ہی ختم کیا تھا۔ کفر نے جلد ہی ترتولیان جیسے شخص کو بھی اپنی جانب کھینچ لیا جو لاطینی کلیسیا کا سرکردہ ماہر الٰہیات تھا۔ مشرق میں کلیمنٹ اور اوریگن نے خدا کی ایک پُرامن اور پُرمسرت واپسی کا پرچار کیا، لیکن مغربی کلیسیا میں ایک زیادہ پرہیبت خدا نے موت کا تقاضا نجات کے ایک وسیلے کے طور پر کیا۔ اس موقعہ پر مسیحیت مغربی یورپ اور شمالی افریقہ میں

ایک ایڑیاں رگڑتا ہوا مذہب تھی، اور ابتدا ہی سے اس میں انتہا پسندی اور کٹرپن موجود تھا۔

تاہم، مشرق میں مسیحیت بڑے بڑے ڈگ بھر رہی تھی، اور 235ء تک یہ رومن سلطنت کے اہم ترین مذاہب میں سے ایک بن چکی تھی۔ اب مسیحی پیروکار انتہا پسندی اور انحراف پسندی سے مبرا عقیدے کی واحد حکمرانی کے ساتھ ایک عظیم کلیسیا کے بارے میں بات کرتے تھے۔ ان راسخ العقیدہ ماہرینِ الٰہیات نے غناسطیوں، مارسیون اور مونتانس کے یاسیت پسندانہ نظریات کو ترک کر کے درمیانی راہ اپنالی تھی۔ مسیحیت ایک مہذب اور شہری مسلک بنتی جا رہی تھی۔ اب یہ ایسے اعلیٰ ترین ذہانت کے حامل افراد کو اپیل کرنے لگا تھا جو عقیدے کو یونانی رومی دنیا کے لیے قابلِ فہم خطوط پر ترقی دینے کے اہل تھے۔ نئے مذہب نے عورتوں کو بھی اہمیت دی: اس کے صحائف نے تعلیم دی کہ مسیح مرد یا عورت نہیں تھے، اور زور دیا کہ مرد اپنی عورتوں کو اسی طرح عزیز رکھیں جیسے مسیح نے کلیسیا کو رکھا۔ مسیحیت کو وہ تمام فوائد حاصل ہو گئے تھے جنھوں نے کبھی یہودیت کو ایک نہایت پرکشش مذہب بنا دیا تھا۔ پاگان لوگ کلیسیا کے قائم کردہ فلاحی نظام اور مسیحیوں کے باہمی مشفقانہ طرزِ عمل سے خصوصی طور پر متاثر ہوئے۔ کلیسیا نے اپنی طویل جدوجہد کے دوران ایک مستعد تنظیم بھی بنالی تھی جس نے اسے ایک لحاظ سے خود سلطنت کے لیے چھوٹے پیمانے کی مثال بنا دیا: یہ کثیر القومی، کیتھولک، بین الاقوامی، ہمہ گیر اور باصلاحیت اشرافیہ کے زیرِ انتظام تھی۔

یوں یہ استحکام کی ایک قوت بن گئی تھی اور اس نے شہنشاہ کانسٹنٹائن / قسطنطین (جو 312ء میں ملویان پُل کی جنگ کے بعد خود بھی مسیحی ہو گیا) کو اپنی جانب متوجہ کیا، اور اگلے ہی برس مسیحیت کو قانونی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اب مسیحی لوگ جائیداد رکھنے، آزادانہ عبادت کرنے اور عوامی زندگی میں نمایاں حصہ داریوں کے قابل ہو گئے تھے۔ اگرچہ پاگان ازم مزید دو سو سال تک پھلتا پھولتا رہا، لیکن مسیحیت سلطنت کا سرکاری مذہب بنی اور نئے پیروکار حاصل کرنے لگی جو مادی ترقی کے لیے کلیسیا میں آئے تھے۔ جلد ہی کلیسیا (جس نے اپنی زندگی کا آغاز تحمل اور بردباری کے لیے درخواست گزار ایک ایذا رسیدہ فرقے کے طور پر کیا تھا) نے اپنے اصول و قوانین کی سختی سے پیروی کیے جانے کا مطالبہ کیا۔ مسیحیت کی فتح کی وجوہ مبہم ہیں، یقیناً اگر رومن سلطنت کی مدد حاصل نہ ہوتی تو یہ کامیاب نہ ہو پاتی۔ اولین حل طلب مسائل

میں سے ایک خدا کا نظریہ تھا: جیسے ہی قسطنطین نے کلیسیا کے ساتھ امن قائم کیا تو اندر سے ایک خطرہ ابھرا جس نے مسیحیوں کو شدید مخالف دھڑوں میں بانٹ دیا۔

باب 4

تثلیث: مسیحی خدا

تقریباً 320 عیسوی میں ایک شدید دینیاتی جوش و جذبے نے مصر، شام اور ایشیائے کوچک کے کلیساؤں پر غلبہ پالیا تھا۔ جہاز ران اور مسافران مقبول عام گیتوں کے ٹکڑے گا رہے تھے جن میں کہا گیا تھا کہ صرف باپ ہی حقیقی ناقابلِ رسائی اور بے مثال خدا ہے، لیکن بیٹا نہ تو آفرینش میں اس کا شریک اور نہ ہی غیر مخلوق ہے کیونکہ اس نے باپ سے حیات پائی اور ہست ہوا۔ ہم ایک بینک کار کے متعلق سنتے ہیں جس سے شرحِ تبادلہ پوچھی گئی تو اس نے اپنا جواب دینے سے پہلے تخلیق کیے گئے نظم اور غیر مخلوق خدا کے بارے میں طویل تقریر کی، اور ایک نانبائی کے بارے میں بھی جس نے اپنے گاہکوں کو بتایا کہ باپ بیٹے سے عظیم تر تھا۔ لوگ ان دنوں پیچیدہ سوالات پر اسی طرح بحث کر رہے تھے جیسے آج فٹ بال میچ کے بارے میں کرتے ہیں۔[1] تنازع کی آگ سکندریہ کے ایک مسحور کن اور خوب صورت شخصیت کے مالک آدمی ایریس (Arius) نے بھڑکائی جس کی آواز نرم اور باا‌ثر تھی۔ اس نے ایک چیلنج جاری کیا تھا جسے اس کے بشپ الیگزینڈر نے نظر انداز کرنا مشکل پایا اور مسترد کرنا اور بھی زیادہ مشکل۔ چیلنج یہ تھا: عیسیٰ مسیح بالکل باپ خدا کے انداز میں کیسے خدا ہو سکتا ہے؟ ایریس مسیح کی الوہیت سے

انکار نہیں کر رہا تھا، در حقیقت اس نے حضرت عیسیٰ کو "طاقت ور خدا" اور "مکمل خدا"[2] کہا، لیکن اس نے دلیل دی کہ مسیح کو فطرتاً الوہی سمجھنا کفر ہے: مسیح نے دو ٹوک طور پر کہا تھا کہ باپ اس سے عظیم ہے۔ الیگزینڈر اور اس کے نوجوان ذہین شاگرد ایتھاناسیئس (Athanasius) نے فوری طور پر محسوس کر لیا کہ اس کی حیثیت ایک الٰہیاتی پہیلی سے زیادہ نہ تھی۔ ایریس خدا کی فطرت کے بارے میں اہم سوالات پوچھ رہا تھا۔ دریں اثنا پراپیگنڈا کے ماہر ایریس نے اپنے خیالات کو موسیقی کی جانب لگا لیا تھا، اور جلد ہی عوام بھی اپنے بشپس کی طرح اس معاملے پر زور و شور سے بحث کر رہے تھے۔

تنازع اس قدر شدت اختیار کر گیا کہ شہنشاہ کانسٹنٹائن (قسطنطین) نے ذاتی مداخلت کی اور مسئلہ حل کرنے کے لیے نائکیا (جدید ترکی) میں اجلاس بلایا۔ آج ایریس کا نام کفر کا مترادف ہے، لیکن جب تنازع کھڑا ہوا تو کوئی سرکاری بنیادی نقطۂ نظر موجود نہ تھا اور ایریس کے غلط ہونے کا کوئی جواز نہ تھا۔ اس نے کوئی نئی بات نہیں کہی تھی: دونوں فریقین کے لیے باعثِ احترام اوریگن (Origen) نے بھی اسی قسم کے عقیدے کا پرچار کیا تھا۔ تاہم، اوریگن کے عہد کے بعد سے سکندریہ میں عقلی ماحول تبدیل ہو گیا تھا، اور لوگ اب اس بات کے قائل نہ رہے تھے کہ افلاطون کے خدا کو بائبل کے خدا کے ساتھ مدغم کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایریس، الیگزینڈر اور ایتھاناسیئس ایک ایسے عقیدے پر ایمان لے آئے تھے جو افلاطون پسندوں کے لیے بھی باعث حیرت تھا: ان کا خیال تھا کہ خدا نے دنیا کو عدم میں سے تخلیق کیا، اور انھوں نے اپنی دلیل کے لیے صحیفے کو بنیاد بنایا۔ در حقیقت کتابِ پیدائش نے یہ دعویٰ نہیں کیا تھا۔ اس کے مصنف نے اشارہ کیا کہ خدا نے دنیا کو ابتدائی بے ترتیبی میں سے بنایا، اور خدا کا ساری دنیا کو عدم سے وجود میں لانے کا خیال بالکل نیا تھا۔ یونانی فلسفہ اس سے ناآشنا تھا اور افلاطونی نظریۂ صدور پر یقین رکھنے والے کلیمنٹ اور اوریگن جیسے ماہرین الٰہیات نے بھی اس کی تعلیم دی۔ لیکن چوتھی صدی عیسوی میں مسیحی لوگوں نے غناسطیوں کی پیروی میں دنیا کو خلقی طور پر غیر کامل اور ناپائیدار تسلیم کر لیا۔ عدم سے تخلیق کیے جانے کے نئے نظریے نے کائنات کے اسی تصور پر زور دیا۔ اب خدا اور انسانیت تعلق دار نہ رہے تھے، جیسا کہ یونانیوں کا خیال تھا۔ خدا نے ہر ایک ہستی کو ایک تاریک لاشیئیت سے نکالا اور وہ کسی بھی وقت اس پر سے اپنا ہاتھ اٹھا سکتا تھا۔ اب

ازل سے خدا میں سے جاری شدہ کوئی سلسلۂ صدور موجود نہیں تھا۔ مرد اور عورتیں اب اپنی کوشش سے خدا تک رفعت حاصل نہیں کر سکتے تھے۔ خدا نے ہی انھیں لاشیئیت میں سے نکالا اور مسلسل قائم رکھا، چنانچہ وہی ان کی ابدی نجات یقینی بنا سکتا تھا۔

مسیحیوں کو معلوم تھا کہ عیسیٰ مسیح نے انھیں موت اور تجسیم نو سے بچالیا تھا، اب وہ فنا نہیں ہو سکتے تھے اور ایک دن آئے گا جب وہ خدا کی ہستی میں حصہ دار بنیں گے جو بذات خود زندگی اور وجود تھا۔ ایک لحاظ سے مسیح نے انھیں خدا اور انسانیت کے مابین حائل خلیج پار کرنے کے قابل بنا دیا تھا۔ سوال صرف یہ تھا کہ اسے کیسے پار کیا جائے؟ وہ اس وسیع خلیج کی کس جانب تھا؟ اب دانش یعنی مسیح کا تعلق یا تو الوہی اقلیم سے تھا (جہاں اب صرف خدا کی حکمرانی تھی) یا وہ فانی اور ناپائیدار مخلوق نظم و ترتیب سے تعلق رکھتا تھا۔ ایریئس اور اتھاناسیئس نے اسے خلیج کی متضاد اطراف میں رکھا: اتھاناسیئس نے الوہی دنیا اور ایریئس نے مخلوق دنیا میں۔

وہ بے مثال خدا اور اس کی مخلوقات کے درمیان اساسی فرق کو اجاگر کرنا چاہتا تھا۔ جیسا کہ اس نے بشپ الیگزینڈر کے نام خط میں لکھا، خدا "واحد غیر مولد، واحد ازلی، واحد بے آغاز تھا، واحد حقیقی، واحد لافانی، واحد دانا، واحد نیک اور واحد قوی تھا۔"3 ایریئس صحائف سے بخوبی واقف تھا اور اس نے اپنے اس دعوے کی حمایت میں اقتباسات کا انبار لگا دیا کہ مسیح ہم جیسے ایک عام انسان ہی ہو سکتے تھے۔ ابتدائے آفرینش میں "دانش" خدا کے ہمراہ تھی۔4 ایک کلیدی اقتباس "امثال" میں الوہی دانش کا بیان تھا جس میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ خدا نے بہت ابتدا میں ہی دانش تخلیق کر دی تھی۔ اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ دانش تخلیق کی ایک کارندہ تھی۔ سینٹ جان کی انجیل کے دیباچے میں یہ تصور دہرایا گیا ہے۔ لفظ (کلام) آغاز میں ہی خدا کے ساتھ تھا:

سب چیزیں اس کے وسیلے سے پیدا ہوئیں
اور جو کچھ پیدا ہوا اس میں سے کوئی بھی چیز اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی۔5

خدا نے دوسری مخلوقات کو وجود میں لانے کے لیے لوگوس (*Logos*) کا استعمال کیا تھا۔ چنانچہ یہ دوسری انسانی مخلوقات سے قطعی طور پر مختلف اور ممتاز حیثیت کا حامل تھا، لیکن یہ یعنی لوگوس خدا کے ہاتھوں تخلیق ہونے کے باعث بنیادی طور پر خدا سے الگ اور مختلف تھا۔

سینٹ جان (یوحنا) نے واضح کیا کہ یسوع مسیح لوگوس تھے، انھوں نے یہ بھی کہا کہ لوگوس خدا تھا۔6 تاہم، ایریئس نے اصرار کیا کہ وہ اپنی فطرت میں خدا نہیں تھا، بلکہ اسے خدا نے ہی الوہی رتبے تک رفعت دی۔ وہ ہم باقیوں سے مختلف تھا کیونکہ خدا نے اسے براہ راست خود میں سے جبکہ باقیوں کو اپنے توسط سے تخلیق کیا تھا۔ خدا نے پیش بینی کر لی تھی کہ جب لوگوس انسان بنے تو اس (خدا) کی کامل اطاعت کرے اور یوں کہہ لیں کی اس نے مسیح کو پیشگی الوہیت عطا کر دی تھی۔ لیکن مسیح کی الوہیت ان میں فطری تھی: یہ محض ایک انعام یا تحفہ تھی۔ ایریئس نے ایک مرتبہ پھر اپنی بات کی حمایت میں صحائف میں سے بہت سے دلیلیں پیش کر دیں۔ مسیح کی جانب سے خدا کو باپ کہہ کر پکارے جانے کی حقیقت ہی امتیاز کی دلیل تھی: پدریت اپنے وجود میں ہی سابق جنم اور بیٹے پر مخصوص فوقیت رکھتی ہے۔ ایریئس نے بائبل کے ان اقتباسات پر بھی زور دیا جن میں مسیح کی گھائل پذیری اور منکسر مزاجی کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایریئس کا خدا یونانی فلسفیوں کے خدا سے کافی قریب تھا۔ بہت دور اور دنیا سے قطعی ماورا، لہٰذا اس نے بھی یونانی نظریۂ نجات اپنایا۔ مثلاً رواقیوں (Stoics) نے ہمیشہ یہ تعلیم دی تھی کہ ایک نیک انسان الوہی بن سکتا ہے، افلاطونی نقطۂ نظر میں بھی یہ بات لازمی تھی۔ ایریئس اس بات کا پرجوش معتقد تھا کہ مسیحیوں کی نجات اور الوہیت کا اہتمام کر دیا گیا تھا اور وہ خدا کی فطرت میں حصہ دار تھے۔ یہ صرف اس وجہ سے ممکن تھا کہ مسیح نے ہمارے لیے ایک شمع روشن کی۔ انھوں نے ایک کامل انسانی زندگی گزاری، انھوں نے صلیب پر موت آنے تک خدا کی اطاعت کی، جیسا کہ سینٹ پال نے کہا، مسیح کی تاحیات فرماں برداری کی وجہ سے ہی خدا نے انھیں خصوصی امتیازی مقام تک رفعت دی اور انھیں "خداوند" (*kyrios*)7 کا خطاب عطا کیا۔ اگر مسیح ایک انسان نہ ہوتے تو ہمارے لیے کوئی امید موجود نہ ہوتی۔ اگر وہ اپنی فطرت میں خدا ہوتے تو ان کی زندگی میں کوئی اہم بات نہ ہوتی اور نہ ہی وہ ہمارے لیے قابلِ تقلید ہوتے۔ مسیح کی اپنی زندگی میں کامل فرزندانہ فرماں برداری کی وجہ سے ہی مسیحی خود بھی الوہی ہو گئے۔ وہ بھی کامل مخلوق، یعنی مسیح کی پیروی کر کے خدا کی "ناقابلِ تغیر اور غیر متغیر" مخلوق میں شامل ہو جائیں گے۔8

لیکن اتھاناسیئس خدا کے لیے انسان کی اہلیت کا ایک نسبتاً کم رجائیت پسندانہ نظریہ رکھتا تھا۔ اس نے انسانیت کو خلقی طور پر ناپائیدار خیال کیا: ہم عدم سے وجود میں آئے اور گناہ کے

مرتکب ہو کر دوبارہ معدومیت کا شکار ہو گئے۔ چنانچہ جب خدا نے اپنی تخلیق پر مراقبہ کیا تو دیکھا کہ

> تمام مخلوق فطرت، اگر اسے اس کے اپنے اصولوں پر چھوڑ دیا جاتا، بہاؤ میں اور معدومیت کے تابع تھی۔ اس کا تدارک کرنے اور کائنات کو دوبارہ عدم میں جانے سے بچانے کی خاطر اس نے تمام چیزیں اپنے نہایت ازلی لوگوس کے ذریعے بنائیں اور تخلیق کو ہستی سے نوازا۔9

لوگوس کے ذریعے خدا میں شرکت کر کے ہی انسان فنا سے بچ سکتا تھا کیونکہ صرف خدا ہی ایک کامل ہستی تھا۔ اگر لوگوس خود بھی ایک زدپذیر مخلوق ہوتا تو وہ انسانیت کو فنا سے نہ بچا سکتا۔ وہ ہمیں خدا کی پائیداری اور لافانیت میں شریک کرنے کی خاطر فنا اور بگاڑ کی اس فانی دنیا میں نازل ہوا۔ لیکن اگر لوگوس بذاتِ خود ایک ناپائیدار مخلوق ہوتا تو یہ نجات ناممکن ہو جاتی۔ اس دنیا کا خالق ہی اسے بچا سکتا تھا، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ گوشت پوست سے بنا لوگوس، یعنی مسیح بھی اپنے باپ والی ہی فطرت رکھتا ہوگا۔10

اس مسئلے کا حل نکالنے کے لیے 20 مئی 325 عیسوی کو جب بشپس نائکیا (Nicaea) میں جمع ہوئے تو چند ایک ہی ایتھاناسیئس کے مسیح کے متعلق نظریہ کے حامی تھے۔ زیادہ تر نے ایریئس اور ایتھاناسیئس کے درمیان کی راہ اپنائی۔ بایں ہمہ، ایتھاناسیئس وفود سے اپنی الٰہیات منوانے کے قابل ہو گیا، اور شہنشاہ کے زبردست دباؤ کے باوجود ایریئس اور اس کے دو بہادر ساتھی اس کے "عقیدے" پر دستخط سے انکار کے قابل ہو سکے۔ اس کے بعد عدم میں سے تخلیق کا مسلک پہلی مرتبہ سرکاری مسیحی عقیدہ بن گیا، جو زور دیتا تھا کہ مسیح محض ایک مخلوق یا aeon نہ تھے۔

> خالق اور منجی ایک ہو گئے تھے۔
> ہم ایک خدا، باپ خدا پر ایمان رکھتے ہیں،
> جو تمام مرئی اور غیر مرئی چیزوں کا خالق ہے،
> اور واحد خداوند یسوع مسیح پر،
> خدا کا بیٹا،

> باپ کا واحد مولود بیٹا،
> یعنی باپ کے جوہر (*ousia*) سے،
> خدا سے خدا،
> نور سے نور،
> سچے خدا میں سے سچا خدا،
> مخلوق نہیں بلکہ مولود،
> باپ والے ہی جوہر (*homoousion*) سے،
> جس میں سے تمام چیزیں بنائی گئیں،
> وہ چیزیں جو آسمان میں ہیں اور
> وہ چیزیں جو زمین پر ہیں،
> جو ہم انسانوں کے لیے اور ہماری نجات کے لیے ہیں
> نازل ہوا اور انسان کے روپ میں پیدا ہوا، تکلیف سہی،
> تیسرے دن دوبارہ اُٹھا،
> آسمانوں پر صعود کر گیا اور واپس آئے گا
> تاکہ زندوں اور مُردوں کا حساب کرے۔
> اور ہم روح القدس میں یقین رکھتے ہیں۔11

اتفاق رائے کے اظہار نے قسطنطین (Constantine) کو خوش کر دیا جو دینیاتی معاملات کی کوئی سمجھ بوجھ نہیں رکھتا تھا۔ لیکن در حقیقت نائکیا میں کوئی اتفاق رائے پیدا نہ ہوا تھا۔ مجلس کے بعد بشپس بدستور اپنے اپنے خیالات کی تبلیغ کرتے رہے اور ایریئس والا جھگڑا مزید ساٹھ برس تک جاری رہا۔ ایریئس اور اس کے ساتھیوں نے دوبارہ تنازع کھڑا کیا اور شہنشاہ کی حمایت واپس حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ایتھاناسیئس کم از کم پانچ مرتبہ جلاوطن ہوا۔ اس کے لیے اپنے مسلک کو قائم بنانا بہت مشکل تھا۔ بالخصوص *homoousion* کی اصطلاح (لفظی مطلب "ہم اصل") نہایت متنازع تھی کیونکہ صحیفے سے باہر کی اور مادی نوعیت کی تھی۔ لہٰذا تانبے کے دو سکوں کو *homoousions* کہا جا سکتا تھا کیونکہ دونوں کا جوہر ایک ہی تھا۔

نیز، ایتھاناسیئس کے مسلک نے بہت سے اہم سوالات اٹھائے۔ مثلاً اس نے کہا کہ مسیح الوہی تھا، مگر یہ وضاحت نہ کی کہ لوگوس خدائے ثانی نہ ہوتے ہوئے بھی کیسے باپ والا ہی جوہر رکھتا تھا۔ 339ء میں انکائرا کے بشپ مارسیلس (Marcellus) - جو ایتھاناسیئس کا دوست اور ساتھی تھا اور ایک موقعہ پر تو اس کے ساتھ جلاوطن بھی ہوا - نے دلیل پیش کی کہ لوگوس کا ایک ابدی الوہی ہستی ہونا ممکن نہیں: وہ محض خدا کے اندر ایک خلقی جوہر یا خصوصیت تھا۔ اس نے ایک اصطلاح *homoousion* کے ذریعے مصالحت پیدا کرنا چاہی کیونکہ دونوں کا منبع ایک ہی تھا۔ اس بحث کی تھکا دینے والی نوعیت کافی مضحکہ خیزی کو تحریک دینے کا باعث بنی، بالخصوص گبن نے اس کا مذاق اڑایا جس کے خیال میں یہ سمجھنا فضول تھا کہ مسیحی اتحاد اس ایک فلسفیانہ بحث کی وجہ سے خطرے میں تھا۔ لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ مسیحیوں نے کس قدر تفکر کے ساتھ مسیح کی الوہیت پر بحث کی، حالانکہ اسے تصوراتی حوالے سے بیان کرنا بہت مشکل تھا۔ مارسیلس کی طرح اور بھی کئی لوگ مسیحی الوہی اتحاد کو لاحق خطرے کی وجہ سے مشکل میں تھے۔ مارسیلس اس عقیدے کا حامل لگتا ہے کہ لوگوس محض ایک عبوری مرحلہ تھا: یہ تخلیق کے وقت خدا میں سے ظاہر ہوا، مسیح کی صورت میں تجسیم پائی اور نجات مکمل ہونے پر واپس الوہی فطرت میں سما گیا، چنانچہ خدائے واحد ہی مالک کل ہے۔

انجام کار ایتھاناسیئس مارسیلس اور اس کے شاگردوں کو قائل کرنے کے قابل ہو گیا کہ انھیں اتحاد کر لینا چاہیے، کیونکہ ان میں ایریئس کے پیروکاروں کی بہ نسبت زیادہ کچھ مشترک تھا۔ لوگوس کو "باپ" جیسی ہی فطرت کا حامل بتانے اور یہ عقیدہ رکھنے والے آپس میں بھائی بھائی تھے کہ وہ اپنی فطرت میں بالکل باپ جیسا تھا۔12 اصل ترجیح ایریئس کی مخالفت کرنا ہونی چاہیے، جس نے کہا تھا کہ بیٹا باپ سے قطعی مختلف تھا۔ کسی باہر کے آدمی کی نظر میں یہ دینیاتی دلائل لازماً وقت کا ضیاع تھے: کوئی بھی شخص کسی بھی چیز کو حتمی طور پر ثابت نہیں کر سکتا تھا، اور جھگڑا مزید نفاق کا ہی باعث بنتا۔ تاہم، شرکا کے لیے یہ کوئی بے کار بحث نہیں بلکہ مسیحی تجربے کی نوعیت کے حوالے سے نہایت تشویش ناک معاملہ تھا۔ ایریئس، ایتھاناسیئس اور مارسیلس سبھی اس بات کے قائل تھے کہ مسیح کے ساتھ دنیا میں کچھ نئی چیز آئی تھی اور وہ اس تجربے کو تصوراتی علامتوں کی صورت دینے کی کوشش کر رہے تھے تاکہ انھیں اپنے اور دوسروں کے

لیے واضح کر سکیں۔ الفاظ محض علامتی ہی ہو سکتے تھے، کیونکہ وہ جس حقیقت کو بیان کر رہے تھے وہ لامحدود تھی۔ تاہم، بدقسمتی سے ایک عقائدانہ عدم تحمل مسیحیت میں در آیا تھا، جس نے انجام کار "درست" یا بنیادی عقیدے کی علامتوں کو اپنانا اہم اور لازمی بنا دیا تھا۔ مسیحیت میں یہ بے مثال خبط بڑی آسانی کے ساتھ انسانی علامت اور الوہی حقیقت کے مابین گڑبڑ پر منتج ہو سکتا تھا۔ مسیحیت ہمیشہ سے ہی ایک متناقض بالذات (Paradoxical) عقیدہ رہا تھا: ابتدائی مسیحیوں کا زبردست مذہبی تجربہ مصلوب مسیحا کی موت کی رسوائی کے حوالے سے ان کے نظریاتی اعتراضات پر غالب آ گیا تھا۔ اب نائکیا میں کلیسیا نے تجسیم کے لیے پیراڈاکس کو منتخب کیا، حالانکہ یہ واحدانیت کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھتا تھا۔

ایتھاناسیئس نے "Life of Antony" (مشہور تارک الدنیا راہب) میں یہ دکھانے کی کوشش کی کہ اس کے نئے عقیدے نے کس طرح مسیحی روحانیت کو متاثر کیا۔ راہبانیت کے باپ کے طور پر جانا جانے والا مرتاض انتونی مصری صحرا میں مکمل زہد و پارسائی کی زندگی گزارتا رہا۔ تاہم، ابتدائی مرتاضوں کے اقوال پر مشتمل، ایک نامعلوم مصنف کی لکھی ہوئی کتاب میں وہ ایک انسان اور گھائل پذیر آدمی کے طور پر نظر آتا ہے، جو اکتاہٹ کا شکار ہوتا، انسانی مسائل پر کرب میں مبتلا ہوتا اور سادہ دو ٹوک نصائح کرتا ہے۔ تاہم، ایتھاناسیئس اس کی سوانح میں اسے ایک بالکل مختلف انداز میں پیش کرتا ہے۔ مثلاً انتونی مقبروں میں شیطانوں کے ساتھ لڑائی میں بیس برس گزارنے کے بعد جب باہر نکلا تو اس کے جسم پر بڑھاپے کے کوئی آثار نہ تھے۔ وہ ایک کامل مسیحی تھا جس کی متانت نے اسے باقی لوگوں سے الگ کر دیا: "اس کی روح پرسکون اور ظاہری حالت مطمئن تھی۔"13 اس نے مسیح کی کامل نقالی کی تھی: جس طرح لوگوس نے جسم اختیار کیا، فناپذیر دنیا میں نازل ہوا، اسی طرح انتونی بھی شیطانوں کے مسکن میں اترا تھا۔ ایتھاناسیئس نے کہیں بھی مراقبے کا ذکر نہ کیا جو کلیمنٹ جیسے مسیحی افلاطونیوں کے مطابق الوہیت اور نجات پانے کا ذریعہ تھا۔ اب محض فانیوں کا اس طریقے سے، اپنی فطری قوتوں کے توسط سے خدا تک رفعت پانا ممکن نہ رہا تھا۔ اس کی بجائے مسیحی دانش کی مادی دنیا میں تنزلی کی نقل کرتے تھے۔

لیکن مسیحی ابھی تک گڑبڑاہٹ کا شکار تھے: اگر صرف ایک خدا موجود تھا تو لوگوس بھی کس

طرح الوہی ہو سکتا تھا؟ انجام کار مشرقی ترکی میں کیپاڈوشیا کے تین الٰہیات دانوں نے ایک حل پیش کیا جس نے مشرقی آرتھوڈوکس کلیسیا کو مطمئن کر دیا۔ سیزاریا کا بشپ بیزل (Basil۔ اندازاً 79-329ء)، اس کا چھوٹا بھائی اور نیسا کا بشپ گریگوری (95-335ء) اور اس کا دوست نازیانزس کا گریگوری (91-329ء)۔ سبھی کیپاڈوشیائی بڑے گہرے روحانی آدمی تھے۔ انھوں نے خیال آرائی اور فلسفے سے بہت حظ اٹھایا لیکن اس بات کے قائل تھے کہ صرف مذہبی تجربہ ہی خدا کے مسئلے کی کنجی تھا۔ یونانی فلسفے میں تربیت یافتہ ہونے کے باعث وہ سبھی سچائی کے واقعاتی مواد اور اس کے زیادہ سراب انگیز پہلوؤں کے درمیان اہم فرق سے آگاہ تھے۔ ابتدائی یونانی منطق پسندوں نے اس جانب توجہ مبذول کروائی تھی: افلاطون نے فلسفے اور اسطوریات کے توسط سے پہنچنے والی تعلیمات میں فرق کیا، جس نے سائنسی اظہار کو فریب دیا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ارسطو نے بھی اس وقت یہی فرق بیان کیا جب کہا کہ لوگ کچھ سیکھنے (*mathein*) کے لیے نہیں بلکہ کچھ تجربہ کرنے (*pathein*) کی غرض سے باطنی مذاہب کی جانب مائل ہوتے تھے۔ بیزل نے مسیحی مفہوم میں اسی بصیرت کا اظہار کرتے ہوئے *dogma* (ایمان) اور *kerygma* (منادی)* کے درمیان تمیز کی۔ مسیحی تعلیم کی یہ دونوں اقسام مذہب میں بنیادی

* Dogma کسی مذہب کے اصولوں یا عقائد کا باضابطہ نظام ہے، جیسے رومن کیتھولک ازم، یا پھر کسی فلسفی یا فلسفیانہ مکتب فکر کے نظریات کا نظام۔ انگلش کا لفظ "dogma" سترھویں صدی میں لاطینی کے dogma سے لیا گیا جس کا مطلب فلسفیانہ اصول ہے۔

دوسری اصطلاح kerygma قدیم یونانی کے *kerugma* سے مشتق ہے جو عہد نامۂ جدید میں لوقا کی انجیل، رومیوں اور متی کی انجیل میں "منادی" اور "خبر سنانا" کے معنوں میں استعمال ہوئی ہے۔ مثلاً لوقا کی انجیل (4:18-19) کے اردو ترجمہ میں آیا ہے: اُس نے مجھے بھیجا ہے کہ قیدیوں کو رہائی اور اندھوں کو بینائی پانے کی خبر سناؤں۔ کچلے ہوؤں کو آزاد کروں اور خداوند کے سالِ مقبول کی منادی کروں۔" ماخذ یونانی لفظ کا مطلب "پکارنا" یا "اعلان کرنا" تھا۔ میریم ویبسٹر لغت میں اِس کی تعریف "یسوع مسیح کے ذریعے نجات کی منادی" کے طور پر کی گئی ہے۔ بائبلی محققین کے ہاں یہ اصطلاح یسوع کے متعلق ابتدائی کلیسیا کی زبانی روایت کے جوہر کا مفہوم رکھتی ہے۔ یہاں ہم نے اصل انگلش اصطلاحات ہی استعمال کرنے کو ترجیح دی ہے۔ [مترجم]

حیثیت رکھتی تھیں۔ Kerygma کلیسیا کی عوامی تعلیم تھی جس کی بنیاد صحائف پر تھی۔ تاہم، Dogma بائبلی صداقت کے زیادہ گہرے مفہوم کی نمائندگی کرتا تھا جسے صرف مذہبی تجربے کے ذریعے سمجھا اور علامتی انداز میں بیان کیا جا سکتا تھا۔ اناجیل کے دوٹوک پیغام کے علاوہ ایک خفیہ یا باطنی روایت بھی منتقل کی گئی تھی۔ یہ ایک "نجی اور خفیہ تعلیم" تھی۔

> جسے ہمارے مقدس اجداد نے ایک خاموشی میں محفوظ کیا جو تشویش اور تجسس کا تدارک کرتی..... تاکہ اس خاموشی کے ذریعے راز کی مقدس نوعیت کو تحفظ دیا جائے۔ جن لوگوں کی بیعت نہیں ہوئی اُنھیں یہ چیزیں دیکھنے کی اجازت نہیں: اُن کا مفہوم تحریر میں لائے جانے سے منکشف نہیں ہوتا۔[14]

یسوع مسیح کی عقائدانہ علامات اور سادہ تعلیمات کے پس منظر میں ایک خفیہ dogma تھا جو عقیدے کی ایک زیادہ ترقی یافتہ تفہیم پیش کرتا تھا۔

عقلی اور عامیانہ سچائی کے مابین امتیاز خدا کی تاریخ میں نہایت اہمیت کا حامل ہو گا۔ یہ چیز صرف یونانی مسیحیوں تک ہی محدود نہیں تھی، بلکہ یہودیوں اور مسلمانوں میں بھی عقلی روایت پیدا ہوئی۔ عقیدے کا "خفیہ" مسلک لوگوں کو دور ہی رکھنے میں نہیں تھا۔ بیزل فری میسنری کی ایک ابتدائی صورت کے متعلق بات نہیں کر رہا تھا۔ وہ محض اس امر کی جانب توجہ مبذول کروا رہا تھا کہ سارا مذہبی سچ واضح اور منطقی انداز میں بیان کیے جانے کے قابل نہیں۔ کچھ مذہبی بصیرتیں داخلی بازگشت رکھتی تھیں جنھیں کوئی فرد اپنے وقت میں ہی سمجھنے کے قابل تھا۔ چونکہ سارے مذہب کا منشا ایک ہی لازوال اور ماورائے ادراک حقیقت تھی اس لیے ہماری زبان محدود اور گڑبڑا کر رکھ دینے والی ہے۔ اگر لوگ اپنی چشم بصیرت سے ان سچائیوں کو نہ دیکھ سکیں تو وہ اپنی ناتجربہ کاری کے باعث قطعی غلط نظریہ اختیار کر سکتے ہیں۔ چنانچہ صحائف اپنے لفظی مفہوم کے علاوہ ایک روحانی اہمیت کے بھی حامل ہیں جسے بیان کرنا ممکن نہیں ہو سکا۔ بدھ نے یہ بھی کہا تھا کہ کچھ سوال غیر مناسب یا غیر موزوں ہیں کیونکہ وہ الفاظ کے بیان سے ماورا ہوتے گئے۔ آپ صرف مراقبہ کے ذرائع سے ہی ان کی تفہیم حاصل کر سکتے ہیں: ایک لحاظ سے آپ کو انھیں اپنے مطابق دوبارہ تخلیق کرنا پڑتا ہے۔ انھیں الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش بیتھوون کے quartets کو بیان کرنے کے مترادف ہی ہو گی۔ جیسا کہ بیزل نے کہا، یہ مذہبی

سچائیاں صرف علامتی انداز میں بلکہ خاموشی کے ذریعے بتائی جاسکتی تھیں۔15

مغربی مسیحیت ایک بہت زیادہ بحث مباحثے والا مذہب بن گئی اور اس کا زیادہ زور عوامی تبلیغ پر تھا۔ تاہم، یونانی آرتھوڈوکس کلیسیا میں تمام اچھی دینیات خاموش ہو گئی۔ جیسا کہ نیسا کے گریگوری نے کہا تھا کہ خدا کا ہر تصور ایک من گھڑت مورتی، ایک جھوٹی شبیہ ہے: یہ خدا کی اصلیت کو منکشف کرنے کے قابل نہیں۔16 مسیحیوں کو ابراہام جیسا ہونا چاہیے جس نے (گریگوری کے نقطۂ نظر کے مطابق) خدا کے متعلق تمام نظریات کو برطرف کر دیا اور ہر تصور میں سے ہر خالص اور پاک چیز اپنالی۔17 "Life of Moses" میں گریگوری نے اصرار کیا کہ حقیقی بصیرت اور ہمیں مطلوب علم قطعانہ دیکھنے میں مضمر تھا۔ ایک آگہی میں کہ ہمارا مقصد تمام علم سے ماوراء ہے اور تفہیم سے عاری پن کی تاریکی نے ہمیں ہر طرف سے روک رکھا ہے۔18 ہم عقلی طور پر خدا کو نہیں 'دیکھ' سکتے تھے، لیکن اگر ہم خود کو کوہِ سینائی پر اترنے والے بادل میں ملفوف ہونے کی اجازت دیں تو اس کی حاضری کو محسوس کریں گے۔ بیزل نے خدا کے جوہر (ousia) اور دنیا میں اس کی سرگرمیوں (energia) کے درمیان بیزل کے بیان کردہ فرق سے رجوع کیا: "ہم اپنے خدا کو اس کی کارگزاریوں کی بدولت ہی جانتے ہیں لیکن اس کے جوہر تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرتے۔"19 یہ مشرقی کلیسیا کی آئندہ الٰہیات کا مرکزی سُر بن گیا۔

کیپاڈوشیائی بھی روح القدس کے نظریے کو ترقی دینے کے لیے بے قرار تھے۔ لوگ روح القدس کے بارے میں گڑبڑاہٹ کا شکار تھے۔ کیا یہ لفظ محض خدا ہی کا ہم معنی تھا یا اس سے کچھ بڑھ کر؟ گریگوری نے لکھا کہ "کچھ لوگ روح القدس کو ایک حرکت، کچھ مخلوق اور کچھ خدا بھی سمجھتے ہیں اور کچھ کو تو بالکل ہی اس کی تفہیم نہیں۔"20 سینٹ پال نے روح القدس کو تجدید، تخلیق اور تقدس کرنے والا بتایا، لیکن یہ تمام خوبیاں صرف خدا میں ہی ہو سکتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے اندر موجود اور ہماری نجات کی باعث روح القدس کو مخلوق نہیں بلکہ الوہی ہونا چاہیے۔ کیپاڈوشیاؤں نے وہی فارمولا استعمال کیا جو ایتھاناسیئس نے مباحثے کے دوران استعمال کیا تھا: خدا واحد جوہر کا حامل اور ہماری قوتِ ادراک سے ماوراء ہے۔ لیکن اس کے تین مظاہر (Hypostases) اس کا پتا دیتے ہیں۔

کیپاڈوشیاؤں نے ناقابلِ ادراک خدا پر غور و فکر کا آغاز کرنے کی بجائے اس کے تین مظاہر

سے بات شروع کی جو انسان کے لیے قابلِ فہم تھے۔ چونکہ خدا کا جوہر عمیق ہے اس لیے ہم صرف ان مظاہر کے توسط سے ہی سمجھ سکتے ہیں جو ہم پر باپ، بیٹے اور روح کے طور پر منکشف کیے گئے ہیں۔ تاہم، کیپاڈوشیائی تینوں الوہی ہستیوں پر یقین نہیں رکھتے تھے، جیسا کہ کچھ مغربی ماہر دینیات نے خیال کیا۔ یونانی زبان سے ناواقف لوگوں کو لفظ Hypostasis (جوہر) نے بہت گمراہ کیا کیونکہ اس کے بہت سے معنی تھے۔ کچھ لاطینی محققین مثلاً سینٹ جیروم کو یقین تھا کہ لفظ hypostatis کا مطلب بھی ousia والا تھا اور اس نے سوچا کہ یونانی بھی تین جوہروں پر یقین رکھتے تھے۔ لیکن کیپاڈوشیاؤں نے اصرار کیا کہ ousia اور hypostatis میں ایک اہم فرق تھا جسے لازماً ذہن میں رکھنا چاہیے۔ چنانچہ کسی شے کا ousia وہ تھا جو اسے بناتا تھا؛ اسے عموماً کسی چیز پر یوں لاگو کیا گیا کہ جیسے وہ اپنے اندر موجود تھی۔ دوسری جانب hypostatis کا استعمال کسی باہر سے دیکھی جا رہی چیز کے لیے ہوتا تھا۔ کبھی کبھی کیپاڈوشیاؤں نے hypostasis کی بجائے لفظ prosopon استعمال کرنا پسند کیا۔ prosopon کا اصل مطلب "قوت" تھا لیکن اس نے متعدد ثانوی مفہوم اختیار کر لیے تھے: لہٰذا اس سے کسی شخص کے چہرے کے تاثرات مراد ہو سکتے تھے جو ذہن کی حالت کا ایک خارجی اظہار تھا؛ یہ ایک کردار کے معنوں میں بھی استعمال ہوا جو وہ ادا کرنا چاہتا تھا۔ چنانچہ hypostasis کی طرح prosopon کا مطلب بھی کسی شخص کی اندرونی فطرت کا خارجی اظہار یا پھر کسی انفرادی ذات کا اظہار تھا جیسا کہ وہ باہر سے دیکھنے والے کو نظر آتی تھی۔ سو جب کیپاڈوشیاؤں نے کہا کہ خدا تین hypostates میں ایک ousia تھا تو ان کا مطلب تھا کہ خدا اپنے آپ میں واحد تھا: صرف ایک واحد، الوہی شعور ذات موجود تھا۔ لیکن جب وہ مخلوقات کو اپنی ایک جھلک دیکھنے کی اجازت دیتا ہے تو وہ prosopoi ہوتا ہے۔

لہٰذا باپ، بیٹے اور روح کو خدا کے ساتھ شناخت نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ (نیسا کے گریگوری کے بقول) "الوہی فطرت کو کوئی نام دینا یا اس کی وضاحت کرنا ممکن نہیں۔" باپ، بیٹا اور روح محض اس کے تین مظاہر ہیں۔ البتہ یہ الفاظ علامتی مفہوم بھی رکھتے ہیں، کیونکہ انھوں نے لافانی حقیقت کو ایسے معنی پہنائے جو ہماری سمجھ میں آتے ہیں۔ انسانوں نے خدا کا تجربہ ماورائی (ناقابلِ رسائی نور میں ملفوف باپ)، خالق (دانش) اور محیطِ کل (روح القدس) کے طور پر کیا۔ لیکن یہ تینوں مظاہر الوہی فطرت کی محض ادھوری سی جھلکیاں ہیں جو خود اس قسم کی تمام خیال

آرائیوں سے ماورا ہے۔22 چنانچہ تثلیث کو لفظی معنی میں نہیں لینا چاہیے۔ بلکہ یہ ایک پیراڈائم ہے جو خدا کی باطنی زندگی میں اصل حقائق سے تعلق رکھتا ہے۔

نیسا کے گریگوری نے اپنے ایک خط "To Alabius: That there Are Not Three Gods" میں ان تینوں مظاہر کے اپنے اہم عقیدے پر روشنی ڈالی۔ ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ خدا نے خود کو تین حصوں میں تقسیم کر لیا۔ یہ تصور گستاخانہ ہو گا۔ جب خدا نے خود کو دنیا پر منکشف کرنا چاہا تو ان میں سے ہر ایک مظہر میں خود کو مکمل اور کُلی طور پر آشکارا کیا۔ اس طرح تثلیث خدا سے نکل کر تخلیق تک جانے والے ہر راستے کا اشارہ دیتی ہے۔ جیسا کہ مقدس صحیفہ باپ میں سے صادر ہوا، بیٹے کے توسط سے ہم تک آیا اور مخفی روح نے اسے دنیا میں مؤثر بنایا۔ لیکن اس عمل کے ہر تانے میں الوہی فطریت یکساں طور پر موجود رہی۔ ہم اپنے ذاتی تجربے میں ان تینوں مظاہر کا باہمی انحصار دیکھتے ہیں: اگر بیٹا منکشف نہ ہوتا تو ہم الوہی فطرت کے بارے میں کبھی بھی نہ جان پاتے، اور بیٹے کے بغیر ہر جگہ موجود روح کو شناخت کرنا ناممکن تھا۔ روح اسی طرح خدا کے قول کی سنگت کرتی ہے جیسے سانس ہمارے منہ سے نکلنے والے لفظ کے ہمراہ ہوتی ہے۔ تینوں ہستیاں الوہی دنیا میں پہلو بہ پہلو موجود نہیں۔ ہم ان کا موازنہ کسی انسان کے ذہن میں موجود علم کے مختلف شعبوں کے ساتھ نہیں کر سکتے: فلسفہ طب سے مختلف تو ہو سکتا ہے لیکن یہ شعور کے کسی الگ حصے میں نہیں رہتا۔ مختلف علوم ذہن میں ایک دوسرے کے اوپر چڑھے ہونے کے باوجود جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں۔23

نتیجتاً تثلیث صرف ایک باطنی یا روحانی تجربے کی حیثیت میں ہی بامعنی تھی: اسے سوچنا نہیں بلکہ جینا تھا، کیونکہ خدا انسانی تصورات سے کہیں دور تک رسائی رکھتا تھا۔ یہ ایک منطقی یا عقلی تشکیل نہیں بلکہ ایک تخیلاتی پیراڈائم تھا جو منطق کو بوکھلا دیتا ہے۔ نازیانزس کے گریگوری نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ تین میں واحد کے مراقبے نے ایک عمیق اور چھا جانے والے جذبے کو انگیخت دلائی جس نے سوچ اور عقلی صراحت کو مختل کر دیا۔

> میں واحد کو تصور میں لاتے ہی تین کے جلال سے جگمگا اٹھتا ہوں؛ جونہی میں تین میں امتیاز کرتا ہوں تو واپس ایک تک پہنچ جاتا ہوں۔ جب میں تین میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی سوچوں تو اسے بطور کل سوچتا ہوں، اور میری آنکھیں بھر جاتی ہیں اور

> زیادہ تر سوچ دغا دے جاتی ہے۔24

یونانی اور روسی آرتھوڈوکس مسیحی بدستور اسی خیال کی جانب مائل رہے کہ تثلیث پر غور و فکر ایک الہامی مذہبی تجربہ ہے۔ تاہم، بہت سے مغربی مسیحیوں کی نظر میں تثلیث محض ایک بزنہاں ہے۔ منطقی اعتبار سے یقیناً یہ بے معنی تھا۔ نازیانزس کے گریگوری نے اپنے ابتدائی خطبات میں وضاحت کی تھی کہ تثلیث کے عقیدے کا ناقابلِ ادراک ہونا ہی ہمیں خدا کی مطلق باطنیت کے مسئلے سے روشناس کرواتا ہے۔25 یہ ہمیں یاددہانی کرواتا ہے کہ ہمیں اسے سمجھنے کی امید نہیں لگانی چاہیے۔ یہ ہمیں خدا کے بارے میں مصنوعی بیانات جاری کرنے سے روکتا ہے۔ خدا صرف منکشف ہونے پر ہی اپنی فطرت کو ظاہر کرتا ہے۔ بیزل نے ہمیں اس خیال سے بھی خبردار کیا کہ تثلیث کے اندازِ عمل کے بارے میں تصور آرائی نہیں کرنی چاہیے۔ یہ چیز غور و فکر سے ماورا ہے۔26

چنانچہ تثلیث کی تفسیر لغوی حوالے سے نہیں ہونی چاہیے۔ اٹھارھویں صدی میں مسیحی جب اس راسخ عقیدے کے باعث مشکل میں گرفتار ہوئے اور انھوں نے اس مسئلے کو حل کرنا چاہا تو وہ خدا کو عہدِ استدلال (Age of Reason) کے لیے قابلِ فہم بنانے کی کوشش میں تھے۔ یہ چیز ان عوامل میں سے ایک تھی جو انیسویں اور بیسویں صدی میں خدا کی معدومیت پر منتج ہوئے، جیسا کہ ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ کیپاڈوشیاؤں کا مسلک اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ خدا کو منطقی بننے سے روکنا چاہتے تھے، جیسا کہ وہ یونانی فلسفہ میں تھا۔ ایک لاوین ایریئس کی الٰہیات تھوڑی سی زیادہ واضح اور منطقی تھی۔ تثلیث مسیحیوں کو یاددہانی کرواتی تھی کہ جس حقیقت کو ہم "خدا" گردانتے ہیں وہ انسانی عقل کے ذریعے ادراک میں نہیں آسکتی۔ نائکیا میں ظاہر کردہ عقیدۂ تجسیم اہم تھا لیکن وہ ایک سادہ سی بت پرستی تک لے جا سکتا تھا۔ شاید لوگ خدا کو بھی انسانی حوالے سے سوچنے لگتے: حتیٰ کہ یہ بھی ممکن تھا کہ وہ اسے ہماری طرح سوچتا، عمل اور منصوبہ بندی کرتا ہوا تصور کرتے۔ اس کے بعد خدا کے بارے میں ہر قسم کی متعصبانہ آرا دینا اور یوں اسے مطلق بنا دینا زیادہ مشکل نہ رہتا۔ تثلیث اس رجحان کی درستگی کی ایک کوشش تھی۔ اسے خدا کے متعلق حقیقت پر مبنی سٹیٹمنٹ یا *kerygma* خیال کرنے کی بجائے شاید ایک ایسی نظم کے طور پر دیکھنا چاہیے جس پر فانی انسان یقین رکھتے تھے۔

لفظ "تھیوری" کے یونانی اور مغربی استعمال کے درمیان فرق قابل غور ہے۔ مشرقی فلسفہ میں لفظ "*theoria*" کا مطلب ہمیشہ مراقبہ ہے۔ مغرب میں "تھیوری" کا مطلب ایک منطقی مفروضہ بن گیا ہے جس کو دلیل سے ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے۔ خدا کے بارے میں ایک "تھیوری" بنانے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ انسانی نظام فکر میں سما سکتا ہے۔ نائگیا میں صرف تین ماہرین دینیات ہوا کرتے تھے۔ زیادہ تر مغربی مسیحی اس سطح پر بحث کرنے کے قابل نہ تھے اور چونکہ انھیں کچھ یونانی اصطلاحات سمجھ نہیں آتی تھیں، لہٰذا بہت سوں نے عقیدۂ تثلیث سے ناخوشی محسوس کی۔ شاید اس کا بامحاورہ درست ترجمہ ممکن نہ تھا۔ ہر تہذیب کو اپنا علیحدہ نظریۂ خدا تخلیق کرنا پڑا۔ اگر اہل مغرب تثلیث کی یونانی تفسیر کو اجنبی پاتے تو اس کا ایک اپنا ورژن وضع کر لیتے۔

لاطینی کلیسیا کے لیے تثلیث کی تعریف کرنے والا لاطینی ماہر دین آگسٹائن تھا۔ وہ بھی ایک پرجوش افلاطون پسند اور پلوٹینس کا معتقد ہونے کے ناطے اپنے کچھ مغربی ساتھیوں کی بہ نسبت یونانی مسلک کی جانب زیادہ میلان رکھتا تھا۔ جیسا کہ اس نے وضاحت کی، غلط فہمی اکثر محض اصطلاحات کی وجہ سے تھی:

> ناقابل بیان چیزوں کو بیان کرنے کی خاطر ہی ہم شاید کسی طرح بتا سکیں کہ ہم کسی چیز کو بھرپور طریقے سے بیان نہیں کر سکتے۔ ہمارے یونانی دوستوں نے ایک جوہر اور تین خامیات کے بارے میں بات کی ہے، لیکن لاطینیوں نے ایک جوہر یا خاصیت اور تین شخصیات (*personae*) کا ذکر کیا۔[27]

یونانی تین *hypostates* پر غور کرنے کے ذریعے خدا تک پہنچے اور اُس کے واحد، غیر منکشف جوہر کا تجزیہ کرنے سے انکار کیا، جبکہ خود آگسٹائن اور اُس کے بعد مغربی مسیحیوں نے الوہی اتحاد سے ابتدا کی اور پھر اس کی تین منکشف صورتوں پر بحث کی۔ یونانی مسیحیوں نے آگسٹائن کو کلیسیا کے عظیم "فادرز" میں سے ایک خیال کرتے ہوئے اس کو بہت احترام دیا، لیکن انھیں اُس کی تثلیثی الٰہیات پر بھروسا نہ تھا جو ان کے خیال میں خدا کو بہت زیادہ منطقی اور تجسیمی (anthropomorphic) بناتی تھی۔ آگسٹائن کا نقطۂ نظر یونانیوں کی طرح مابعد الطبیعیاتی نہیں بلکہ نفسیاتی اور نہایت شخصی تھا۔

آگسٹائن کو مغربی روح کا بانی کہا جا سکتا ہے۔ مغرب میں سینٹ پال کے سوا اور کوئی بھی دینی عالم اس جتنا بااثر نہیں رہا۔ ہم متاخر قدیم دور کے کسی بھی عالم کے مقابلے میں اسے زیادہ قریبی طور پر جانتے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ اس کی "Confessions" ہے۔ خدا کی دریافت کے بارے میں بلیغ اور پرشوق بیان۔ آگسٹائن اوائل عمر سے ہی ایک الہیاتی مذہب کا دلدادہ تھا۔ اس نے خدا کو انسانیت کے لیے لازمی سمجھا: "اس نے ہمیں اپنے لیے بنایا ہے، اور ہمارے دل اس میں راحت پانے کے لیے بے قرار ہیں۔"[28] کارتھیج میں علم اللسان سکھانے کے دوران اس نے مانویت (غناسطیت Gnosticism کی ایک میسوپوٹامیائی صورت) اختیار کر لی، لیکن جب اس کی تکوینیات کو غیر تسلی بخش پایا تو اسے چھوڑ دیا۔ تجسیم کا نظریہ اسے گستاخانہ لگا، خدا کی بے توقیری۔ لیکن اٹلی میں قیام کے دوران میلان کے بشپ امبروز نے اسے قائل کرنے میں کامیابی حاصل کر لی کہ مسیحیت افلاطون اور پلوٹینس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی تھی۔ تاہم، آگسٹائن ایک حتمی قدم اٹھانے اور بپتسمہ قبول کر لینے میں مذبذب تھا۔ اس نے محسوس کیا کہ مسیحیت کے ساتھ تجرد وابستہ تھا اور یہ قدم اٹھانے میں اسے اعتراض تھا۔ وہ دعا کیا کرتا تھا: "اے خدا مجھے پاکیزگی دے، لیکن ابھی نہیں۔"[29]

انجام کار اس کی تبدیلی مذہب سابق زندگی کی یکسر تردید اور تکلیف دہ پیدائش نو کے ساتھ ہوئی جو مغربی مذہبی تجربے کا خاصہ رہا ہے۔ مغرب میں خدا کا تجربہ اتنا آسان نہیں رہا۔ ایک روز وہ اپنے دوست الائپئس (Alypius) کے ہمراہ میلان کے ایک باغ میں بیٹھا ہوا تھا کہ

> باطنی گہرائی میں سے ایک عمیق تجزیہ ذات نے میری تمام تکلیف کا ڈھیر لگا دیا اور میرے دل کے سامنے لے آیا (زبور 18:15) اس نے ایک وسیع طوفان اٹھایا اور آنکھوں سے بارش ہونے لگی۔ میں روتا اور دھاڑیں مارتا ہوا الائپئس کے پہلو سے اٹھا (مجھے آہ و بکا کرنے کے لیے تنہائی زیادہ موزوں معلوم ہوئی)....میں کسی طرح ایک شجر انجیر تلے جا لیٹا اور زار و قطار رونے لگا۔ لگتا تھا کہ میری آنکھوں سے دریا رواں تھے جو تیرے لیے قابل قبول قربانی ہیں (زبور 50:19) اور اگرچہ ان الفاظ میں تو نہیں بلکہ اس مفہوم میں۔ میں بار بار تجھ سے کہتا ہوں، کب تک، اے خداوند تو کب تک مجھ سے اس قدر شدید ناراض رہے گا۔ (زبور 6:4)[30]

مغرب میں خدا انسانوں تک ہمیشہ آسانی سے نہیں آیا تھا۔ آگسٹائن کی تبدیلیٔ مذہب ایک نفسیاتی سکون یابی لگتی ہے، جس کے بعد تو مذہب مدہوش ہو کر خدا کی بانہوں میں گر پڑا۔ زمین پر لیٹ کر روتے ہوئے آگسٹائن نے ایک قریبی گھر میں بچے کی آواز سنی جو ایک ہی فقرے کا ورد کر رہا تھا: "اٹھو اور پڑھو، اٹھو اور پڑھو۔" آگسٹائن اسے نیک شگون خیال کر کے فوراً اٹھا، واپس الا ئپئس کے پاس گیا اور اپنا عہد نامۂ جدید چھینا۔ اس نے اسے اس جگہ سے کھولا جہاں سینٹ پال رومیوں سے کہہ رہے ہیں: "شور شیں اور مدہوشی کی محفلیں نہیں، شہوانیت اور بدکاریاں نہیں، پھوٹ اور جنگجوئی نہیں، بلکہ خداوند یسوع مسیح کو اختیار کرو اور نشاط انگیزی اور شہوانیت کو کوئی جگہ نہ دو۔" طویل جدوجہد اختتام پذیر ہو گئی تھی: "مجھے مزید پڑھنے کی ضرورت اور نہ ہی خواہش ہے۔" آگسٹائن نے یاد کیا، "اس جملے کے آخری لفظ ادا ہوتے ہی یوں لگا جیسے تمام پریشانی سے خلاصی کا ایک نور میرے دل میں بھر گیا تھا۔ شک کے تمام سائے چھٹ گئے تھے۔"[31]

تاہم، خدا مسرت کا ماخذ بھی ہو سکتا تھا: اپنی تبدیلیٔ مذہب کے کچھ ہی عرصہ بعد آگسٹائن نے ایک رات کو اپنی ماں مونیکا کے ساتھ اوسٹیا میں دریائے ٹائبر پر وجدان کا تجربہ کیا۔ ایک افلاطونی کی حیثیت میں آگسٹائن جانتا تھا کہ خدا ذہن کے اندر ہی ملے گا، اور "اعترافات" کی کتاب 10 میں اس نے حافظے کی صلاحیت پر بات کی۔ یہ یادگیری کی صلاحیت سے کہیں زیادہ پیچیدہ اور ماہر نفسیات کے بقول لاشعور سے زیادہ قریب ہے۔ آگسٹائن کے لیے حافظہ تمام ذہن، شعور اور لاشعور سب کی نمائندگی کرتا تھا۔ اس کی پیچیدگی اور تنوع نے اسے حیرت سے بھر دیا۔ یہ ایک جلال عطا کرنے والی پراسراریت تھی، تصورات کی ایک اتھاہ دنیا، ہمارے ماضی اور بے شمار کھوہوں، غاروں اور میدانوں کی موجودگی۔[32] اس لبریز اندرونی دنیا کے ذریعے ہی آگسٹائن اپنا خدا تلاش کرنے گہرائی میں اترا۔ محض بیرونی دنیا میں ہی خدا کے وجود کا ثبوت تلاش کرتے رہنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔ اسے صرف ذہن کی حقیقی دنیا میں دریافت کیا جا سکتا تھا۔

میں نے تمھیں دیر سے محبت کی، اے قدیم اور نئے نویلے حسن: میں نے تجھے محبت کرنے میں دیر کی۔ اور دیکھو، تم میرے اندر تھے اور میں بیرونی دنیا میں تھا اور تمھیں وہاں تلاش کر رہا تھا، اور اپنی بے محبت حالت میں میں تیری بنائی ہوئی خوب صورت

چیزوں میں گم ہو گیا۔ تم میرے ساتھ تھے اور میں تمھارے ساتھ نہیں تھا۔ خوب صورت چیزوں نے مجھے تم سے دور رکھا؛ اگر وہ تیرے اندر وجود نہ رکھتیں تو ان کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا۔[33]

چنانچہ خدا ایک معروضی حقیقت نہیں بلکہ ذات کی پُر پیچ گہرائیوں میں ایک روحانی ظہور تھا۔ آگسٹائن اس بصیرت میں نہ صرف افلاطون اور پلوٹینس بلکہ ہندو اور بودھ بھکشوؤں کے ساتھ بھی شراکت رکھتا تھا جو وحدانیت پرست نہ تھے۔ تاہم، اس کا معبود غیر شخصی نہیں بلکہ یہودی۔ مسیحی روایت کا نہایت شخصی خدا تھا۔ خدا نے انسان کی کمزوری کو معاف کر دیا تھا اور اس کی تلاش میں نکلا:

تو نے پکارا اور بلند آواز میں چلایا اور میرے بہرے پن کا پردہ پھاڑ ڈالا۔ تو پُر نور اور عالی شان تھا، تو نے میری نابینائی کو دور کر دیا۔ تو خوشبودار تھا اور میں نے اپنی سانس اندر کھینچی اور تیرے لیے ہانپتا ہوں۔ میں نے تجھے چکھا اور محسوس کیا لیکن مجھے تیری بھوک اور پیاس ہے۔ تو نے مجھے چھوا اور میں تیرا سکون حاصل کرنے کی آگ میں جل اٹھا۔[34]

یونانی الٰہیات دان عموماً اپنا ذاتی تجربہ دینیاتی تحریروں میں نہ لائے، لیکن آگسٹائن کی دینیات براہ راست اس کی قطعی ذاتی کہانی سے نکلی۔

ذہن میں آگسٹائن کی مسحوریت نے اسے اپنے مقالے *De Trinitate* میں نفسیاتی تثلیث پسندی وضع کرنے پر مائل کیا۔ یہ مقالہ اس نے پانچویں صدی کے ابتدائی برسوں میں لکھا تھا۔ چونکہ خدا نے ہمیں اپنی شبیہ پر بنایا، اس لیے ہمیں اپنے ذہن کی گہرائیوں میں ایک تثلیث کا ادراک کرنے کے قابل ہونا چاہیے۔ آگسٹائن نے یونانیوں والی مابعد الطبیعیاتی تجریدات اور لفظی امتیازات کے ساتھ آغاز کرنے کی بجائے یہ کھوج صداقت کے ایک لمحے کے ساتھ شروع کی جسے ہم میں سے بہت سوں نے تجربہ کیا ہو گا۔ "خدا نور ہے،" "خدا صداقت ہے" جیسے جملے سننے پر ہم جبلتی طور پر روحانی دلچسپی میں ایک دم تحریک اور ساتھ ہی یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ خدا ہماری زندگیوں کو اہمیت اور معنی دے سکتا ہے۔ لیکن اس لمحاتی بصیرت کے بعد ہم دوبارہ اپنی عمومی ذہنی حالت میں واپس چلے جاتے ہیں۔[35] کوشش کرنے پر بھی ہم اس ناقابل بیان تمنا کو دوبارہ حاصل نہیں کر پاتے۔ سوچنے کے عام طریقے ہماری کوئی مدد

نہیں کر سکتے، اس کی بجائے ہمیں "وہ صداقت ہے"36 جیسے جملوں کے ذریعے دل کی آواز سننا پڑتی ہے۔ لیکن کیا کسی ایسی حقیقت سے محبت کرنا ممکن ہے جسے ہم جانتے ہی نہیں؟ آگسٹائن کہتا ہے کہ ہمارے ذہنوں میں خدا کی آئینہ نمائی کرنے والی تثلیث موجود نہ ہونے کے باعث ہم اپنے نقشِ اول کی جانب جانے کے تمنائی ہیں ــ وہ اصل نقش جس کی بنیاد پر ہماری صورت گری ہوئی۔

اگر ہم ذہن کو خود سے محبت کرتے ہوئے خیال کریں تو ایک تثلیث کی بجائے ثنویت (Duality) پر پہنچتے ہیں: محبت اور ذہن۔ لیکن جب تک ذہن خود سے آگاہ نہ ہو، جسے ہم خود شعوری کہہ سکتے ہیں، تب تک یہ خود سے محبت نہیں کر سکتا۔ ڈیکارٹ کی پیش بینی کرتے ہوئے آگسٹائن کہتا ہے کہ اپنے آپ کا علم ہر قسم کی قطعیت کا سنگ بنیاد ہے۔ حتیٰ کہ شک کا تجربہ بھی ہمیں خود سے آگاہ کرتا ہے۔37

چنانچہ روح کے اندر تین خصوصیات ہیں: حافظہ، تفہیم اور ارادہ جو علم، خود آگہی اور محبت سے مطابقت رکھتی ہیں۔ تین الوہی اشخاص کی طرح یہ ذہنی سرگرمیاں بھی بنیادی طور پر ایک ہیں کیونکہ تین الگ الگ اذہان تشکیل نہیں دیتیں، بلکہ ہر ایک پورے ذہن میں سمائی اور باہم دِگر نفوذ پذیر ہے: "مجھے یاد ہے کہ میں حافظہ اور تفہیم اور ارادہ رکھتا ہوں؛ میں سمجھتا ہوں کہ میں سمجھتا ہوں، ارادہ کرتا اور یاد رکھتا ہوں۔ میں اپنے ارادے کا ارادہ کرتا اور یادداشت و تفہیم رکھتا ہوں۔"38 الوہی تثلیث کی طرح کیپاڈوشیاؤں کی بیان کردہ تثلیث اور لہٰذا تینوں خصوصیات "ایک زندگی، ایک ذہن، ایک جوہر تشکیل دیتی ہیں۔"39

تاہم، ہمارے ذہن کی کارکردگی کی یہ تفہیم محض پہلا قدم ہے: ہمیں اپنے اندر ملنے والی تثلیث بذاتِ خود خدا نہیں ہے بلکہ ہمارے خالق خدا کا ایک نقش ہی ہے۔ اتھاناسیئس اور نیسا کے گریگوری دونوں نے ہی انسانی روح میں خدا کی انتقال پذیر حاضری کی تشبیہ آئینے کے عکس سے دی اور اسے درست انداز میں سمجھنے کے لیے ہمیں خود کو یاد دلانا ہو گا کہ یونانیوں کو آئینے والی شبیہ کچی ہونے کا یقین تھا۔ ان کے خیال میں یہ شبیہ اس وقت بنی جب دیکھنے والے کی آنکھ سے نکلنے والی روشنی معروض سے پھوٹتی ہوئی روشنی کے ساتھ ملی اور شیشے کی سطح پر منعکس ہوئی۔40 آگسٹائن کو یقین تھا کہ ذہن کے اندر موجود تثلیث بھی اس کا ہی ایک عکس تھی جس

میں خدا موجود تھا اور اس کا رخ اس کی جانب تھا۔41 لیکن ہم آئینے میں منعکس ہونے والی اس دھندلی شبیہ سے آگے خدا تک کیسے جائیں؟ خدا اور انسان کے درمیان حائل وسیع فاصلوں کو پاٹنا صرف انسانی کوششوں کے ذریعے ممکن نہیں۔ چونکہ خدا اس مجسم کردہ "دانش" کی ذات میں ہم سے ملنے آیا، اسی لیے ہم اپنے اندر خدا کی شبیہ کو بحال کر سکتے ہیں، جو گناہ کے باعث بدوضع اور خراب ہو گئی ہے۔ ہم خود کو الوہی سرگرمی کے سامنے کھولیں تو وہ ایک تہرے ضابطے کے تحت ہماری قلب ماہیت کر دے گا۔ آگسٹائن اس تہرے ضابطے کو عقیدے کی تثلیث کہتا ہے: تجسیم کی سچائیوں کو اپنے ذہنوں میں برقرار رکھنا، ان پر غور و فکر کرنا اور انھیں اجاگر کرنا۔ اس طریقے سے اپنے ذہنوں کے اندر خدا کی موجودگی کے مسلسل احساس کے ساتھ تثلیث درجہ بدرجہ ہم پر آشکار ہو گی۔42 یہ علم محض معلومات کو اپنے ذہن میں جمع کر لینا ہی نہیں بلکہ ایک تخلیقی ضابطہ بھی تھا جو ہماری ذات کی گہرائیوں میں الوہی جہت منکشف کرنے کے ذریعے اندر سے ہماری قلب ماہیت کرتا ہے۔

یہ مغربی دنیا میں تاریک اور دردناک ادوار تھے۔ بربری قبائل یورپ میں اُمڈے آ رہے تھے اور اپنے ساتھ رومن سلطنت کا زوال لا رہے تھے: مغرب میں تہذیب کے انہدام نے ناگزیر طور پر وہاں مسیحی روحانیت پر اثر ڈالا۔ آگسٹائن کے عظیم گرو ایمبروز نے ایک ایسے عقیدے کا پرچار کیا جو بنیادی طور پر دفاعی تھا: ثابت قدمی اس کی تعلیمات کی اہم ترین نیکی تھی۔ کلیسا اور اپنے عقائد کو قائم رکھنا پڑا، اور کنواری مریم کے پاک جسم کی طرح اسے بربریوں کے جھوٹے عقائد کے اثر سے محفوظ رکھنا ضروری تھا۔ آگسٹائن کی متاخر تصانیف سے ایک گہرے دکھ کا بھی پتا ملتا ہے: روم کے زوال نے اس کے عقیدۂ خلقی گناہ کو متاثر کیا جو مغربی لوگوں کے نظریۂ دنیا میں مرکزی حیثیت اختیار کر گیا۔ آگسٹائن کو یقین تھا کہ خدا نے محض گناہِ آدم کے نتیجے میں انسانیت پر ابدی لعنت نازل کی تھی۔ یہ گناہ جنسی عمل کے ذریعے آدم کی ساری اولاد کو ارث میں ملتا رہا۔ چنانچہ جب مخلوق بدمستی اور ہوس رانی میں مشغول ہو تو اس کی وجہ خدا کو بھول جانا ہوتی ہے۔ اس دوران ہماری قوتِ استدلال بالکل زائل ہو جاتی ہے۔ شہوت کے ہاتھوں عقل کی ذلت کی یہ تصویر پریشان کن طور پر عقلیت کے ماخذ روم اور مغرب میں امن و امان کی صورت حال کی عکاس تھی جسے بربریوں نے اس حال کو پہنچایا۔ اطلاقِ معنی کے تحت آگسٹائن کا

سخت گیر مسلک ایک مشکل سے خوش ہونے والے خدا کی تصویر کشی کرتا ہے:

اپنے گناہ کے باعث بہشت بدر آدم نے اپنی اولاد کو بھی موت اور لعنت کی سزا میں باندھا، وہ اولاد جس نے گناہ کا ارتکاب کر کے خود کو خراب کیا کیونکہ یہ اس کی جڑ میں موجود تھا۔ چنانچہ اس کی اور اس کے زوج۔ جو اُس کے گناہ کا سبب اور لعنت میں ساتھی تھی۔ سے پیدا ہونے والی ہر اولاد نے زمانوں تک گناہِ ازل کا بوجھ اٹھایا اور اسی گناہ کی وجہ سے بے شمار خطائیں کیں اور دکھ سہے گی، انجام کار باغی فرشتوں کے ساتھ کبھی نہ ختم ہونے والا عذاب بھگتے گی..... لعنت زدہ انسان سجدہ ریز تھا، برائی میں لتھڑا ہوا اور گنہگار فرشتوں کے ٹولے میں شامل؛ یہ اپنی ناپاک سازش کا نہایت راست باز جرمانہ ادا کر رہا تھا۔[43]

مسیحی اور نہ ہی یونانی بنیاد پرست آدم کی تنزلی کو اس قدر تباہ کن سمجھتے تھے: بعد ازاں مسلمانوں نے بھی خلقی گناہ کے اس یاسیت پسندانہ مسلک کو اختیار کیا۔ مغرب کا یہ بے مثال عقیدہ خدا کی ایک سخت گیر تصویر پیش کرتا ہے جو ترتولیان نے بتائی تھی۔ آگستائن ہمارے لیے ایک مشکل ورثہ چھوڑ گیا۔ ایک ایسا مذہب جو مردوں اور عورتوں کو اپنی انسانیت کو نہایت ناقص سمجھنے کی تعلیم دیتا ہے، جو انھیں اپنے آپ سے بیگانہ کر سکتی ہے۔ یہ بیگانگی کہیں بھی اتنی واضح نہیں جتنی کہ بالعموم جنسیت اور بالخصوص عورت کی تذلیل میں نظر آتی ہے۔ اگرچہ مسیحیت عورتوں کے حوالے سے قطعی مثبت رہی مگر آگستائن کے دور تک آتے آتے مغرب میں زن بیزاری کا رجحان فروغ پا چکا تھا۔ جیروم کے خطوط عورت کے خلاف جذبات سے لبریز ہیں۔ ترتولیان نے عورتوں کو برائی کی جانب تحریص دلانے والی اور انسانیت کے لیے ایک ابدی خطرہ قرار دیا:

کیا تم نہیں جانتی کہ تم میں سے ہر ایک حوا ہے؟ تمھاری صنف پر خدا کی عائد کردہ سزا آج بھی تم میں جاگزیں ہے: لازماً جرم بھی موجود ہے۔ تم شیطان کا مدخل ہو؛ تم شجرِ ممنوعہ کی خلاف ورزی کرنے والی ہو؛ تم الوہی قانون کی پہلی منحرف ہو؛ تم نے اسے وہ کرنے پر اکسایا جس کی شیطان بھی جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ تم نے مرد، خدا کی شبیہ کو نہایت بے نیازی سے تباہ کیا۔ تمھاری کج روی کی وجہ سے خدا کے بیٹے کو بھی مرنا پڑا۔[44]

آگستائن نے بھی ترتولیان سے اتفاق کرتے ہوئے کہا: "حوا چاہے بیوی کی صورت میں ہو یا ماں کے روپ میں، اس سے کیا فرق پڑتا ہے۔ اس کے باوجود وہ برائی کی جانب تحریص دلانے والی ہے جس سے ہمیں خبردار رہنا چاہیے۔"[45] درحقیقت آگستائن اس بارے میں شکوک کا شکار ہے کہ خدا نے ہی صنفِ نازک کو تخلیق کیا: "اگر آدم کو اچھے ساتھی اور بات چیت کرنے کے لیے کسی کی ضرورت ہی تھی تو ایک مرد اور ایک عورت کی بجائے دو مردوں کو ہی دوست بنانا کہیں زیادہ بہتر رہتا۔"[46] عورت کا واحد وظیفہ بچے جننا تھا جس نے ازلی گناہ کو کسی چھوت کی بیماری کی طرح نسل در نسل آگے منتقل کیا۔ صرف آدمی انسانی نسل کی نجات کے متمنی اور ذہن، دل اور جسم کی ہر غیر ارادی حرکت کو ایک مہلک تنزلی کی نشانی سمجھنے والا مذہب مردوں اور عورتوں کو محض ان کے حالات سے بیگانہ ہی کر سکتا تھا۔ مغربی مسیحیت اس زن بے زاری سے کبھی بھی پوری طرح باہر نہ آ سکی جسے اب بھی عورتوں کو پادری بنانے کے نظریہ کے خلاف غیر متوازن عمل میں دیکھا جا سکتا ہے۔ مشرقی عورتیں تمام عورتوں کی مشترکہ پستی میں شریک تھیں، جبکہ عرب میں ان کی بہنیں ایک قابلِ نفرت اور گناہگار جنسیت کا اضافی دکھ بھی جھیل رہی تھیں جس نے انھیں خوف اور نفرت کے ساتھ سماج باہر کر دیا۔

یہ دوگنا مضحکہ خیز ہے، کیونکہ خدا کے جسم بننے اور ہماری انسانیت میں شریک ہونے کے خیال نے مسیحیوں کو اہمیت دینے پر مائل کیا ہو گا۔ اس مشکل عقیدے کے بارے میں مزید بحثیں بھی ہوئیں۔ چوتھی اور پانچویں صدیوں کے دوران اپالونیریئس، نسطوریئس اور یوتیخیز (Eutyches) جیسے لادینوں نے بہت مشکل سوالات کیے۔ مسیح کی الوہیت اس کی انسانیت کے ساتھ کیسے مطابقت رکھ سکتی ہے؟ یقیناً مریم خدا کی بجائے انسان عیسیٰ کی ماں نہ تھی؟ خدا ایک لاچار اور بے بس بچے کے روپ میں کیسے ہو سکتا تھا؟ کیا یہ کہنا زیادہ درست نہ ہو گا کہ وہ اسی طرح مسیح کے ساتھ رہتا تھا جیسے معبد میں؟ ان واضح نظریاتی نقائص کے باوجود آرتھوڈوکس نے اپنے ہتھیار اٹھائے رکھے۔ سکندریہ کے بشپ سیرل نے اتھاناسیئس کے عقیدے کو دوبارہ قوت بخشی: خدا واقعی اس ناقص اور خراب دنیا میں آیا اور حتیٰ کہ اس نے موت اور تیاگ کا ذائقہ بھی چکھا۔ اس عقیدے کی مفاہمت اتنے ہی راسخ یقین کے ساتھ کروانا ناممکن لگتا تھا کہ خدا کسی بھی قسم کی تبدیلی سے ماورا اور ناقابلِ نفوذ تھا۔ آرتھوڈوکس نے محسوس کیا کہ ایک دکھ زدہ

اور لاچار خدا کے تصور کو گستاخانہ سمجھنے والے "لادین" الوہیت کی ہزیمت اور تحیر کو زائل کرنا چاہتے تھے۔ تجسیم کا پیراڈاکس ہیلینیائی خدا کا ایک تدارک لگتا تھا جس نے ہمارے تساہل کو ختم کرنے کے لیے کچھ نہ کیا اور جو کلیتاً استدلالی تھا۔

529ء میں شہنشاہ جسٹینین نے ایتھنز میں فلسفہ کا مکتب بند کر دیا جو عقلی پاگان ازم کا آخری قلعہ تھا: اس کا آخری حکمران پروکلس (Proclus، 412-485ء) پلوٹینس کا پرجوش معتقد تھا۔ پاگان فلسفہ زیرِ زمین چلا گیا اور مسیحیت ہاتھوں شکست خوردہ لگتا تھا۔ تاہم، چار برس بعد چار تصوفانہ مقالے منظرِ عام پر آئے جن کا مصنف سینٹ پال کے ہاتھ پر مسیحیت قبول کرنے والا پہلا ایتھنی ڈینیس (Denys) سمجھا جاتا ہے۔ درحقیقت اُنھیں چھٹی صدی کے ایک یونانی مسیحی نے لکھا جس نے اپنا نام ظاہر نہ کیا۔ تاہم، مصنف ایک علامتی قوت رکھتا تھا جو اس کی شناخت سے زیادہ اہم تھی۔ نام نہاد ڈینیس نوفلاطونیت کی بصیرتوں کو مسیحی بنانے اور یونانیوں کے خدا اور بائبل کے سامی خدا کے درمیان تعلق پیدا کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

ڈینیس (Denys) بھی کیپاڈوشیائی فادرز کا وارث تھا۔ بیزل کی طرح اس نے بھی *kerygma* اور *dogma* (عقیدے) کے مابین فرق کو بہت سنجیدگی سے لیا۔ اپنے ایک خط میں اس نے توثیق کی کہ دو دینیاتی روایتیں موجود تھیں جو دونوں ہی حواریوں سے شروع ہوئیں۔ تبلیغی انجیل واضح اور قابلِ ادراک تھی، عقائدانہ انجیل خاموش اور باطنی قسم کی تھی۔ تاہم، دونوں ہی اندرونی طور پر باہم منحصر اور مسیحی مسلک کے لیے لازمی تھیں۔ ایک علامتی تھی اور دوسری فلسفیانہ - اور "ناقابلِ بیان قابلِ بیان کے ساتھ گُندھا ہوا ہے۔"47 *kerygma* لہٰذا واضح، عیاں سچائی کے ذریعے مائل کرتا ہے، لیکن *dogma* کی خاموش یا باطنی روایت ایک راز تھی جس کے لیے بیعت کی ضرورت تھی: "یہ بیعت کے ذریعے روح کو خدا کے ساتھ ملاتا ہے جو کچھ بھی نہیں سکھاتا۔"48 ڈینیس نے ایسے الفاظ میں اصرار کیا جو ارسطو کی یاد دلاتے ہیں۔ ایک مذہبی سچائی موجود تھی جسے الفاظ منطق یا تبلیغ کے ذریعے بیان کرنا ممکن نہیں تھا۔ اس کا اظہار علامتی طور پر، کلیسیائی عبادت یا عقائد کے توسط سے ہوتا تھا۔ یہ عقائد 'مقدس پردے' تھے جنھوں نے ناقابلِ بیان مفہوم کو نظر سے چھپا رکھا تھا لیکن جنھوں نے قطعی باطنی خدا کو انسانی فطرت کی تحدیدات کے قابل بھی بنایا اور حقیقت کو ایسے انداز میں بیان کیا کہ جسے اگر تصوراتی نہیں تو تخیلاتی طور پر سمجھا جا سکتا تھا۔49

باطنی یا خفیہ مفہوم مراعات یافتہ طبقے نہیں بلکہ تمام مسیحیوں کے لیے تھا۔ ڈینیس کسی مجرد اور از دینیات کا پرچار نہیں کر رہا تھا کہ جو صرف مرتاضوں اور راہبوں کے لیے ہی مناسب ہوتا۔ کلیسیائی عبادات، جو سب مل کر کرتے تھے، خدا تک رسائی کا مرکزی راستہ اور اس کی دینیات کا نایاب حصہ تھی۔ ان صداقتوں کے مخفی اور ایک حفاظتی پردے کے پیچھے ہونے کی وجہ مردوں اور عورتوں کو ناامید کرنا نہیں بلکہ تمام مسیحیوں کو خدا کی حقیقت بیان کرنے کے حسی ادراک اور تصورات سے بالاتر کرنا تھی۔ جس انکساری نے کیپاڈوشیاؤں کو یہ دعویٰ کرنے کی تحریک دلائی کہ تمام الٰہیات کو *apophatic*• (استردادی الٰہیات) ہونا چاہیے، وہ ڈینیس کے لیے محض ناقابلِ بیان خدا تک پہنچنے کا طریقہ بن گئی۔

درحقیقت، ڈینیس کو لفظ "خدا" کا استعمال کرنا پسند ہی نہیں تھا۔ غالباً اس وجہ سے کہ یہ نہایت غیر موزوں مفہوم اختیار کر گیا تھا۔ اس نے پروکلس والی اصطلاح *theurgy* استعمال کرنے کو ترجیح دی۔ وہ بنیادی طور پر عبادت سے متعلقہ تھی: پاگان دنیا میں *theurgy* کا مطلب قربانی اور فال گیری کے ذریعے الوہی *mana* کو کام میں لانا رہا تھا۔ ڈینیس نے خدا کے متعلق گفتگو میں اسے برتا: اگر صحیح معنوں میں تفہیم ہو جائے تو یہ آشکار علامتوں میں خلقی طور پر موجود الوہی *energeiai* کو جاری کر سکتی تھی۔ اس نے کیپاڈوشیاؤں سے اتفاق کیا کہ خدا کے لیے ہمارے تمام الفاظ اور تصورات ناکافی تھے اور انھیں ہماری دسترس سے باہر موجود حقیقت کے ایک بالکل دوٹوک بیان کے طور پر نہیں لینا چاہیے۔ حتیٰ کہ خود لفظ "خدا" بھی ناقص تھا، کیونکہ خدا "بالائے خدا" تھا، "ہستی سے ماورا ایک راز۔"50 مسیحیوں کو محسوس کرنا چاہیے کہ خدا ہستی مطلق تو تمام ہستیوں میں سے اعلیٰ ترین نہیں۔ اشیا اور لوگ خدا سے الگ حقیقت نہیں۔ خدا

• Apophatic الٰہیات، جسے منفی الٰہیات بھی کہتے ہیں۔ یہ الٰہیاتی فکر اور مذہبی دستور کی ایک صورت ہے جو نفی کے ذریعے خدا/الٰہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا اور صرف یہ بیان کرتا ہے کہ خدا کی کامل اچھائی کے متعلق کیا نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے برعکس cataphatic الٰہیات توثیقی یا مثبت بیانات کے ذریعے خدا یا الٰہ کے متعلق بات کرتی ہے۔ [مترجم]

موجود چیزوں میں سے ایک نہیں اور ہمارے تجربے میں آنے والی کسی بھی چیز جیسا نہیں۔ در حقیقت خدا کو "لاشے" کہنا کہیں زیادہ درست ہے: "ہمیں اسے تثلیث بھی نہ کہنا چاہیے کیونکہ "وہ ہمیں معلوم انداز میں کوئی واحد اور نہ ہی کوئی تثلیث ہے۔"51 جس طرح وہ تمام ہستی سے بالاتر ہے، اسی طرح تمام ناموں سے بھی ماورا ہے۔52 پھر بھی ہم اپنی عدم استعداد کی مدد سے خدا کو اس کے ساتھ وصال حاصل کرنے کا ایک طریقہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ وصال ہماری اپنی فطرت کو "الوہی بنانے" (theosis) سے کم ہرگز نہیں۔ خدا نے صحیفے میں اپنے کچھ نام ہم پر آشکار کیے، جیسے 'باپ'، 'بیٹا' اور 'روح'۔ مگر اس کا مقصد اپنے متعلق معلومات دینے کی بجائے مرد و خواتین کو اپنی جانب مائل کرنا اور اپنی الوہی فطرت میں شریک بنانا تھا۔

ڈینس اپنے مقالے "The Divine Names" کے ہر باب میں خدا کی آشکار کردہ ایک *kerygmatic* سچائی کے ساتھ آغاز کرتا ہے: اس کی نیکی، دانش اور پدریت وغیرہ۔ اس کے بعد وہ دکھاتا ہے کہ خدا نے اپنا تھوڑا بہت اظہار ان اسماء کے تحت تو کیا ہے، لیکن اس نے اپنی ذات کو چھپائے رکھا۔ اگر ہم واقعی خدا کو سمجھنا چاہتے ہیں ان ناموں اور صفات کو مسترد کرنا ہو گا۔ چنانچہ ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ وہ "خدا" اور "غیر از خدا" دونوں ہے۔ ادراک اور عدم ادراک کا یہ پیراڈاکس ہمیں فرسودہ خیالات کی دنیا سے بلند کر کے ناقابلِ بیان حقیقت تک پہنچا دے گا۔ چنانچہ ہم یہ کہتے ہوئے آغاز کرتے ہیں:

> اسی کی وجہ سے تفہیم، استدلال، علم، لمس، ادراک، تخیل، نام اور بہت سی دیگر چیزیں موجود ہیں۔ لیکن وہ تفہیم میں نہیں آتا، اس کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا جا سکتا، اسے کوئی نام نہیں دیا جا سکتا۔ وہ موجود چیزوں میں سے ایک نہیں۔53

مقدس صحائف کا پڑھنا خدا کے بارے میں حقائق دریافت کرنے کا عمل نہیں ہے۔ بلکہ اسے ایک پیراڈاکسیکل نظام ہونا چاہیے جو *kerygma* کو *dogma* میں بدل دے۔ یہ طریقہ کار ایک *theurgy* (کشف) ہے -الوہی طاقت سے فیض یابی جو ہمیں خود خدا تک پہنچنے اور (جیسا کہ فلاطونیت پسندوں نے ہمیشہ تعلیم دی تھی) خود بھی الوہی بننے کے قابل بناتی ہے۔ یہ "سوچ" کو روکنے کا ایک طریقہ ہے۔ ہمیں اللہ کے متعلق اپنے تمام تصورات کو پس پشت ڈالنا ہو گا۔ ہم اپنے ذہن کی سرگرمیوں کو رُکنے کا کہتے ہیں۔54 حتیٰ کہ خدا کے اوصاف کی تردیدوں کو

بھی پیچھے چھوڑنا ہو گا۔ صرف تبھی ہم خدا کے ساتھ ایک وجدانی وصال پائیں گے۔

ڈینس وجدان کی بات کرتے وقت کسی مخصوص ذہنی حالت یا شعور کی کسی متبادل حالت کا ذکر نہیں کرتا جو مجاہدے کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جسے ہر مسیحی اپنی عبادت کے متناقض (Paradoxical) طریقۂ کار میں سمو سکتا ہے۔ یہ ہمیں باتیں کرنے سے روک کر خاموش کرا دے گا: "اس ماورائے عقل اندھیرے کے اندر جاتے ہوئے ہم الفاظ کو نہ صرف ناکافی پائیں گے بلکہ بے گفتار اور بے فہم بھی ہو جائیں گے۔"55 نیسا کے گریگوری کی طرح اسے بھی موسیٰ کی طُور والی کہانی نصیحت آموز معلوم ہوئی۔ حضرت موسیٰؑ نے طُور پر خدا کو نہیں دیکھا تھا، بلکہ انھیں اس جگہ پر لایا گیا تھا جہاں خدا موجود تھا۔ خدا ابہام کے ایک بادل میں لپٹا ہوا تھا اور حضرت موسیٰؑ کو کچھ بھی دکھائی نہ دے سکا: چنانچہ ہمیں نظریا ہمارے ادراک میں آنے والی ہر چیز محض ایک علامت ہے جو ماورائے سوچ حقیقت کی موجودگی کا پتا دیتی ہے۔ حضرت موسیٰؑ لاعلمی کی تاریکی میں اترے اور یوں تفہیم سے بالاتر ہستی کے ساتھ اتحاد حاصل کیا: ہم بھی ایک ایسی ہی وجدانی حالت حاصل کریں گے جو ہمیں "اپنے آپ سے باہر" نکالے گی اور خدا کے ساتھ متحد کرے گی۔

> یہ تبھی ممکن ہے جب خدا حضرت موسیٰؑ کی طرح ہمیں بھی پہاڑ پر ملنے آئے۔ یہاں آ کر ڈینس نو فلاطونیت سے جدا ہوتا ہے جس کے مطابق خدا بہت دُور اور انسانی کوششوں سے بے نیاز ہے۔ یونانی فلسفیوں کا خدا صوفی سے لاعلم ہے جو گاہے بگاہے اس کے ساتھ وجدانی حالت میں اتحاد حاصل کر لیتا ہے۔ جبکہ بائبل کا خدا انسانیت کی جانب متوجہ ہوتا ہے۔ خدا بھی وجد کی حالت میں آتا ہے جو اسے اپنے آپ سے پرے مخلوقات کی ناپائیدار اقلیم میں لے آتی ہے۔56

مکاشفہ ایک خودکار عمل کی بجائے ایک پرجوش اور من چاہا وفورِ شوق بن گیا تھا۔ ڈینس کا استغراق کا طریقہ صرف ہماری کارروائی ہی نہیں بلکہ ہمارے ساتھ ہونے والا واقعہ بھی تھا۔ پلوٹینس کی نظر میں وجدان ایک بہت کم طاری ہونے والی وارفتگی تھا: اس نے ساری زندگی میں صرف دو یا تین مرتبہ ہی یہ حالت پائی۔ ڈینس نے وجدان کو ہر مسیحی کی ایک متواتر حالت کے طور پر دیکھا۔ یہ مقدس صحائف کا باطنی یا علامتی پیغام تھا۔ یہودیت کی طرح ڈینس کے ہاں

بھی خدا کے دو پہلو تھے: ایک ہماری طرف جو دنیا پر آشکار ہے، اور دوسرا پرلی طرف جو ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔ وہ اپنی دائمی پر اسراریت کے اندر ہی رہتا ہے، اور ساتھ ہی ساتھ تخلیق میں بھی پوری طرح ڈوبا ہوا ہے۔ وہ دنیا سے علیحدہ کوئی ہستی نہیں۔ ڈینیس کا انداز فکر یونانی فلسفہ میں عام ہو گیا۔ تاہم، مغرب کے ماہرین الٰہیات اس کی تفسیر و وضاحت کرتے رہے۔ کچھ ایک نے تصور کیا کہ جب وہ "خدا" کہتے ہیں تو الوہی حقیقت واقعتاً ان کے ذہنوں میں موجود تصور کے ساتھ مطابقت اختیار کر لیتی ہے۔ کچھ دیگر نے اپنی ذاتی سوچوں کو خدا کے تصورات کے ساتھ منسوب کر دیا اور کہا کہ خدا ہی اس کا متقاضی تھا۔ اس میں بت پرستی کا زبردست خطرہ تھا تاہم، یونانی راسخ العقیدہ طبقے (Orthodoxy) کا خدا بدستور باطنی رہا، اور تثلیث مشرقی مسیحیوں کو اپنے اعتقادات کی مقامی نوعیت کی یاد دلاتی رہی۔ آخر کار یونانیوں نے فیصلہ کیا کہ ایک مستند دینیات کو ڈینیس کے دوہرے معیار پر پورا اترنا چاہیے: اسے خاموش اور متناقض (paradoxical) دونوں ہونا پڑے گا۔

یونانیوں اور لاطینیوں نے بھی مسیح کی الوہیت کے قطعی مختلف نظریات قائم کیے۔ تجسیم کے یونانی تصور کا تعین Maximus the Confessor (580-662ء) نے کیا جو بازنطینی دینیات کے بانی کے طور پر مشہور ہے۔ یہ مغربی نقطۂ نظر کی بہ نسبت بودھی تصور کے ساتھ زیادہ قربت کا حامل نظر آتا ہے۔ ماکسیمس کو یقین تھا کہ انسان خدا کے ساتھ وصال پا کر ہی تکمیل پذیر ہو سکتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے بودھیوں کا عقیدہ تھا کہ وجدان انسانیت کی موزوں منزل مقصود تھی۔ چنانچہ "خدا" ایک فالتو انتخاب، اجنبی، خارجی حقیقت نہیں تھا۔ مرد اور عورتیں الوہی ہستی کے لیے قوت و اہلیت رکھتے تھے، اور اس کے حصول پر ہی بھرپور انسان بن سکے تھے۔ لوگوس گناہِ آدم کی تلافی کرنے کے لیے انسان نہیں بنا تھا، در حقیقت اگر آدم نے گناہ نہ بھی کیا ہوتا تو تب بھی تجسیم لازمی عمل میں آتا تھی۔ مردوں اور عورتوں کو لوگوس کی شبیہ پر بنایا گیا اور وہ اس سے تبھی بھرپور فیض حاصل کر سکتے ہیں جب یہ شباہت زیادہ از زیادہ کامل ہو۔ Tabor پہاڑ پر مسیح کی جلال یافتہ انسانیت نے ہمیں الوہیت یافتہ انسانی حالت دکھائی جس کے ہم بھی متمنی ہیں۔ "لفظ" کو جسم میں مجسم کرنے کا مقصد یہ تھا کہ "ساری نوعِ انسانی — سارے کا سارا انسان، جسم و روح — خدا بن جائے۔"[57] جس طرح وجدان اور بودھ کی حالت میں ایک

ماورائی حقیقت وارد نہیں ہوتی تھی بلکہ انسان کی فطری صلاحیتوں اور قوتوں کو ہی جلا مل جاتی تھی، اسی طرح الوہیت یافتہ مسیح نے بھی ہمارے سامنے وہ حالت پیش کی جسے ہم خدا کی رحمت سے حاصل کر سکتے ہیں۔ مسیحی لوگ خدا کے بندے یسوع مسیح کی تعظیم بالکل اسی انداز میں کرتے تھے جیسے بودھی لوگ وجدان یافتہ بدھ کو احترام دیتے تھے: وہ سچے انداز میں پُر جلال اور تکمیل یافتہ انسانیت کی پہلی مثال تھا۔

یونانی نظریۂ تجسیم مسیحیت کو مشرقی روایت سے قریب تر لایا جبکہ مسیح کے بارے میں مغربی نظریے نے ایک اور بھی زیادہ باطنی راستہ اپنایا۔ کینٹربری کے بشپ انسلم (1033-1100ء) نے اپنے مقالے Why God Became Man ("خدا انسان کیوں بنا") میں کلاسیکی دینیات بیان کی۔ اس نے کہا کہ گناہ اتنی بڑی اکثریت میں موجود ہے کہ نسل انسانی کے لیے خدا کے منصوبے کو مکمل ناکامی سے بچانے کے لیے کفارہ لازمی تھا۔ ہمارے دکھوں کا کفارہ ادا کرنے کی خاطر "قول" (یا لفظ) کو جسم کی صورت میں پیدا کیا گیا۔ خدا کا عدل اس بات کا متقاضی تھا کہ یہ قرض کوئی ایسا شخص ادا کرے جو خدا اور انسان دونوں ہو۔ گناہوں کا بھاری بوجھ اس امر کی جانب اشارہ کرتا تھا کہ صرف خدا کا بیٹا ہی ہمیں نجات دلا سکتا ہے، لیکن نجات دہندہ کا انسان ہونا بھی ضروری تھا کیونکہ ان گناہوں کی ذمہ داری انسان پر عائد ہوتی تھی۔ یہ ایک جائز نقطۂ نظر تھا جس نے خدا کو انسانی انداز میں سوچتے، حساب کتاب لگاتے اور غور و فکر کرتے ہوئے پیش کیا۔ اس نے سخت گیر خدا کے مغربی نقطۂ نظر کو بھی تقویت دی جو صرف اپنے بیٹے کی موت سے ہی تسکین پا سکتا تھا۔

مغربی دنیا میں نظریۂ تثلیث کو اکثر غلط طور پر لیا گیا۔ لوگ تین الوہی ہستیوں کو بارے میں تصور کرنے یا پھر عقیدے اور خدا کے ساتھ مشابہت کو نظر انداز کرنے کا رجحان رکھتے اور اور تثلیث کو ایک الوہی دوست بنا کر پیش کرتے ہیں۔ مسلمانوں اور یہودیوں کو یہ نظریہ نہایت گڑبڑا دینے والا اور حتیٰ کہ گستاخانہ معلوم ہوا۔ تاہم، ہم دیکھیں گے کہ یہودیت اور اسلام دونوں میں صوفیا نے بہت حد تک اسی سے مشابہ تصورات بنائے۔ مثلاً خود کو لاشے بنا دینے والی خدا کی ہجرت (kenosis) قبالہ اور صوفی ازم دونوں میں اہم حیثیت رکھتی ہے۔ تثلیث میں باپ اپنا سب کچھ بیٹے کو منتقل کر دیتا ہے۔ باپ ایک بار اپنا "قول" جاری کر دینے کے بعد خاموش ہو گیا:

ہمارے پاس اس کے متعلق کہنے کو کچھ بھی نہیں، کیونکہ جس واحد خدا کو ہم جانتے ہیں وہ لوگوس یا بیٹا ہی ہے۔ لہٰذا باپ کی کوئی شناخت، کوئی "میں" نہیں اور وہ ہمارے نظریۂ شخصیت کے ساتھ مماثلت رکھتا ہے۔ ہستی کے عین ماخذ میں لاشے کے سوا کچھ بھی نہیں جس کی ایک جھلک نہ صرف ڈینیس بلکہ پلوٹینس، فیلو اور حتیٰ کہ بدھ نے بھی دیکھی۔ چونکہ باپ کو عام طور پر مسیحی جستجو کی منزل سمجھا جاتا ہے، اس لیے مسیحی کا سفر لاشے، لامکان اور نیست کی جانب ہے۔ شخصی خدا یا مشخص حقیقتِ مطلق کا تصور انسانیت میں بہت زیادہ اہمیت کا حامل رہا ہے: ہندوؤں اور بودھیوں کو عقیدت مندی کی مشخص صورت یعنی بھگتی کے لیے جگہ بنانا پڑی۔ لیکن تثلیث کی علامت بتاتی ہے کہ شخصیت پرستی سے بالاتر ہونا لازمی ہے اور یہ کہ خدا کو انسانی حوالوں سے تصور کرنا ہی کافی نہیں ہے۔

تجسیم کے عقیدے کو بھی بت پرستی کا خطرہ دور کرنے کی ایک اور کوشش کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ بس ایک مرتبہ خدا کو "باہر کی" بالکل دوسری حقیقت سمجھ لیا جائے تو وہ بڑی آسانی کے ساتھ ایک بت کا روپ اختیار کر سکتا ہے جو انسانوں کو اپنی ذات اور خواہشات کی پرستش کے قابل بنا دیتا ہے۔ دیگر مذہبی روایات نے اس تاکید کے ساتھ اسے روکنے کی سعی کی کہ حقیقتِ مطلق کسی نہ کسی طرح انسانی حالت کے ساتھ مربوط ہے، جیسا کہ بدھ - آتما پیراڈائم میں۔ ایریئس - اور بعد ازاں نسطوریئس اور یوتیخیز - نے مسیح کو الوہی یا پھر انسانی بنانا چاہا۔ انسانیت اور الوہیت کو الگ الگ رکھنے کا یہی میلان جزوی طور پر ان کی راہ میں حائل ہوا۔ مانا کہ ان کے پیش کردہ حل زیادہ منطقی تھے، لیکن *dogma* کے برعکس *kerygma* کو مکمل طور پر قابلِ بیان میں محدود نہیں کرنا چاہیے - ماسوائے شاعری اور موسیقی کے۔ نظریۂ تجسیم - جیسا کہ اسے اتھاناسیئس اور ماکسیمس نے مبہم طور پر بیان کیا - اس ہمہ گیر بصیرت کو بیان کرنے کے لیے تھا کہ "خدا" اور انسان لازمی طور پر ناقابلِ علیحدگی ہیں۔ مغرب میں جہاں تجسیم کو اس انداز میں پیش نہ کیا گیا، خدا کو انسان سے باہر اور ہمیں معلوم دنیا کی متبادل حقیقت کے طور پر رکھنے کا رجحان موجود رہا۔ نتیجتاً اس خدا کو بت بنا کر پوجنا بہت آسان ہو گیا جس کو اب مسترد کر دیا گیا ہے۔

تاہم، ہم دیکھتے ہیں کہ مسیحیوں نے مسیح کو اوتار بنا کر مذہبی صداقت کا ایک خصوصی نظریہ اختیار کیا: مسیح نسلِ انسانی کے لیے پہلا اور آخری "قول" تھے، اور یوں مستقبل میں کسی مسیحا کی

آمد کو غیر ضروری بنا دیا گیا۔ نتیجتاً جب ساتویں صدی کے عرب میں ایک نبی (ﷺ) کی بعثت ہوئی تو یہودیوں کی طرح مسیحیوں کو بھی رسوا ہونا پڑا۔ تاہم، اسلام کی صورت اختیار کر لینے والی وحدانیت کی ایک نئی مثال نے حیرت انگیز سرعت کے ساتھ سارے مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ میں مقبولیت حاصل کر لی۔ ان علاقوں میں (جہاں ہیلینیائیت /Hellenism کی جڑیں گہری نہ تھیں) بہت سے پرجوش نومذہبوں نے راحت کے احساس کے ساتھ یونانی تثلیث پسندی سے منہ موڑ لیا جو خدا کی باطنیت کو ایک غیر مانوس پیرائے میں بیان کرتی تھی۔ انھوں نے الوہی حقیقت کے ایک زیادہ سامی نظریے کو ترجیح دی۔

باب 5

توحید: اسلام کا خدا

سن 610ء کے قریب حجاز کے بارونق شہر مکہ کے ایک تاجر کو ایک تجربہ ہوا جو دوسروں کے تجربات سے بہت مختلف تھا۔ محمد ابن عبداللہ ہر سال ماہِ رمضان کے دوران اہلِ خانہ کے ہمراہ شہر سے باہر واقع غارِ حرا میں عبادت و ریاضت کرنے جایا کرتے تھے۔ یہ جزیرہ نما کے عربوں کا دستور تھا۔ حضرت محمد ﷺ عربوں کے خدائے تعالیٰ کی عبادت اور غریبوں کی خیرات کرنے میں وقت گزارتے تھے جو ان سے اس دوران ملنے آتے۔ غالباً انھوں نے کچھ عرصہ غور و فکر میں بھی گزارا۔ ہمیں ان کی سوانحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مکہ کی حالیہ کامیابیوں کے باوجود وہاں کی جاہلی فضا کے بارے میں کافی متفکر تھے۔ صرف دو پشت پہلے اہلِ قریش عرب کے نخلستانوں میں خانہ بدوشی کی زندگی گزار رہے تھے: ہر دن زندہ رہنے کے لیے سخت کوشش کا تقاضا کرتا تھا۔ چھٹی صدی کے آخری سالوں کے دوران انھیں تجارت میں بڑی کامیابی حاصل ہوئی اور مکہ عرب بھر میں اہم ترین آبادی بن گیا۔ انھوں نے کبھی خوابوں میں بھی اس قدر دولت و ثروت نہیں دیکھی تھی۔ تاہم، ان کے انداز حیات میں اس یکسر تبدیلی کا مطلب تھا کہ ایک ظالمانہ سرمایہ داری نظام نے پرانی قبائلی اقدار کی جگہ لے لی تھی۔ لوگ خود کو بے سمت اور بے راہنما

محسوس کرتے تھے۔ حضرت محمد ﷺ کو معلوم تھا کہ قریش خطرناک راہ پر چل رہے تھے اور ایک ایسے نظریے کی ضرورت ہے جو انھیں اپنے حالات سدھارنے میں مدد دے۔ اس موقع پر کوئی بھی سیاسی حل مذہبی نوعیت کا ہی ہو سکتا تھا۔ حضرت محمد ﷺ جانتے تھے کہ قریش دولت و مذہب بنا رہے ہیں۔ اس میں زیادہ اچنبھے کی کوئی بات نہ تھی کیونکہ انھوں نے محسوس کیا ہوگا کہ ان کی نئی دولت نے انھیں خانہ بدوش انداز حیات کی سخت گیریوں سے بچا لیا تھا۔ اب ان کے پاس خوراک کی کوئی کمی نہ تھی اور وہ مکہ کو بین الاقوامی تجارت کا مرکز بنا رہے تھے۔ انھوں نے خود کو اپنی قسمت کا مالک محسوس کیا اور کچھ کو تو یہ بھی یقین تھا کہ دولت انھیں ایک قسم کی لافانونیت دے سکتی ہے۔ لیکن حضرت محمد ﷺ اس بارے میں پر یقین تھے کہ خود انحصاری کا یہ تصور قبیلے کو منتشر کر دے گا۔ بادیہ نشینی کے پرانے دور میں قبیلہ اول اور فرد ثانوی حیثیت رکھتا تھا: اس کے ہر رکن کو معلوم تھا کہ ان کی بقا کا انحصار ایک دوسرے پر ہے۔ نتیجتاً وہ اپنے گروہ کے لاچار اور ناتواں لوگوں کا خیال رکھنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ اب انفرادیت پسندی نے مثالی بھائی چارے کی جگہ لے لی تھی اور آپس میں محاذ آرائی معمول بن گیا تھا۔ افراد اپنی اپنی دولت کمانے کی دُھن میں لگ کر لاچار قریشیوں کو بھول گئے۔ قبیلے کا ہر دھڑا مکہ کی دولت میں اپنے حصے کے لیے باہم برسرپیکار تھا اور کچھ نسبتاً کم کامیاب خاندانوں (جن میں حضرت محمد کا اپنا خاندان بنو ہاشم بھی شامل تھا) نے اپنے وجود کو خطرے سے دوچار پایا۔ حضرت محمد ﷺ اس بات کے پوری طرح قائل تھے کہ جب تک اہلِ عرب اپنی زندگیوں کو ایک ماورائی اور اعلیٰ تر قدر پر مرکوز نہ کرلیں اور اپنے حسد و تکبر پر قابو نہ پالیں اتنی دیر تک معاشرہ فساد و انتشار کا شکار ہی رہے گا۔

باقی کے عرب میں بھی صورت حال تاریک تھی۔ حجاز اور نجد کے بدوی قبائل کئی صدیوں سے اشیائے ضروریہ کی خاطر ایک دوسرے کا گلا کاٹ رہے تھے۔ لوگوں میں بھائی چارا پیدا کرنے کے لیے عربوں نے ایک تصور "مروۃ" قائم کر رکھا تھا جو مذہب کے بہت سے وظائف پورے کرتا تھا۔ روایتی مفہوم میں عربوں کے پاس مذہب کے لیے بہت کم وقت تھا۔ ان کے معبدوں میں بت رکھے تھے لیکن ابھی وہ اسطوریات سامنے نہیں آئی تھی جو ان خداؤں اور مقدس مقامات کا رشتہ روحانی زندگی کے ساتھ جوڑتی۔ ان کے پاس حیات بعد الموت کا کوئی

تصور نہ تھا، بلکہ قسمت یا مقدر کو مطلق سمجھتے تھے۔ یہ طرزِ عمل ایک ایسے معاشرے میں فطری تھا جہاں شرح اموات اس قدر بلند تھی۔ مغربی محققین مروۃ کا ترجمہ اکثر "مردانگی" یا شجاعت کرتے ہیں لیکن اس کا مفہوم کہیں زیادہ وسیع ہے: اس کا مطلب میدانِ جنگ میں شجاعت، دکھ درد میں صبر واستقامت اور قبیلے کے ساتھ وفاداری بھی ہے۔ مروۃ کے یہ اصول تقاضا کرتے تھے کہ عرب اپنے سردار یا سید کا حکم فوری طور پر بجالائے اور اس معاملے میں اپنی جان کی کوئی پروا نہ کرے، قبیلے کے خلاف کسی بھی جرم کا بدلہ لینا اس کا فرض تھا۔ قبیلے کی حفاظت کو یقینی بنانے کے لیے سید ساری دولت کو مساوی طور پر تقسیم کرتا اور اپنے قبیلے کے کسی بھی رکن کے قاتل کو قتل کرتا تھا۔ یہ چیز بھائی چارے کے اصول کو بہت واضح انداز میں دکھاتی ہے: خود قاتل کو مارنا فرض نہ تھا کیونکہ قبل از اسلام جیسے عرب معاشرے میں فرد بالکل غائب ہو سکتا تھا۔ اس قسم کے معاملات میں دشمن قبیلے کے کسی بھی فرد کو مارا جا سکتا تھا۔ خون کے بدلے خون کسی مرکزی حاکمیت سے عاری علاقے میں سماجی تحفظ کو یقینی بنانے کا واحد ذریعہ تھا۔ اگر کوئی سردار جوابی کارروائی نہ کر سکتا تو اس کے قبیلے کا احترام جاتا رہتا اور دوسرے لوگ اس کے ارکان کو بے دریغ قتل کرتے۔ چنانچہ قصاص فوری انصاف کی ایک صورت تھی جس کا مطلب تھا کہ کوئی قبیلہ آسانی کے ساتھ دوسرے قبیلے پر غلبہ نہیں پا سکتا تھا۔ اس کا یہ بھی مطلب تھا کہ مختلف قبائل تشدد کے غیر مختتم سلسلے کا شکار ہو سکتے تھے، جس میں ایک کے بعد دوسرا بدلہ لینے کا سلسلہ جاری رہتا۔

مروۃ بربری ہونے کے باوجود بہت سے مثبت پہلو بھی رکھتا تھا۔ اس نے شجاعت و مردانگی کو فروغ دیا اور مادی اشیا سے لاپروائی کا اظہار کیا۔ فیاضی اور خیرات اہم خوبیاں تھیں اور اس نے عربوں کو کل کی فکر نہ کرنے کا سبق پڑھایا۔ یہ صفات اسلام میں بہت زیادہ اہمیت اختیار کر گئیں، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ "مروہ" نے کئی صدیوں تک عربوں کی ضرورت پوری کی لیکن چھٹی صدی عیسوی کے اختتام پر یہ جدید حالات کے تقاضے پورے نہ کر سکی۔ قبل از اسلام دور کے آخری مرحلے میں (جسے مسلمان جاہلیہ کہتے ہیں) وسیع پیمانے پر بے اطمینانی اور روحانی بے چینی نظر آتی ہے۔ دو طاقتور سلطنتوں نے عربوں کو ہر طرف سے گھیر رکھا تھا: ساسانی فارس اور بازنطین۔ مستقل آباد علاقوں سے جدید خیالات عرب میں آنا شروع ہو گئے تھے، شام یا عراق جانے والے تاجر اپنے ساتھ تہذیب کی رعنائیوں کے قصے لے کر آتے۔ تاہم، لگتا تھا کہ عربوں کی قسمت میں دائمی بربریت لکھ دی گئی تھی۔ قبیلے مسلسل جنگ وجدل میں مصروف تھے جس کی وجہ سے اپنے قلیل ذرائع کو مجتمع کرنا اور متحدہ عرب کے عوام بننا ناممکن ہو گیا۔ وہ اپنی قسمت کی باگ ڈور اپنے ہاتھوں میں لے کر ایک اپنی سی تہذیب کی بنیاد نہیں رکھ سکتے تھے۔ اس کی بجائے بڑی طاقتیں مسلسل ان کا استحصال کر رہی تھیں: در حقیقت مغربی عرب کا زیادہ زرخیز اور مہذب خطہ (جو اب یمن میں ہے) فارس کا محض ایک صوبہ بن کر رہ گیا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ علاقے میں باہر سے آنے والی انفرادیت پسندی نے پرانی قبائلی روایات کی جڑیں کھوکھلی کر دیں۔ مثلاً حیات بعد از موت کے مسیحی عقیدے نے ہر فرد کی ابدی تقدیر کو ایک مقدس قدر بنا دیا؛ یہ اس قبائلی تصور کے ساتھ کیسے میل کھا سکتی تھی جس کے مطابق گروہ میں فرد کی حیثیت ثانوی تھی، اور جو اصرار کرتا تھا کہ مرد یا عورت کی لافانیت کا دار و مدار صرف قبیلے کی بقا پر ہے؟

حضرت محمد ﷺ ایک غیر معمولی جوہر قابل تھے۔ جب 632 عیسوی میں ان کا وصال ہوا تو آپ عرب کے تمام قبائل کو ایک متحد برادری یا امۃ کی صورت دینے میں کامیاب ہو چکے تھے۔ آپ نے عربوں کو ایک روحانیت دی جو ان کی اپنی روایات کے مطابق تھی اور جس نے انھیں ایسی زبردست طاقت دی کہ ایک سو سال کے اندر اندر انھوں نے اپنی پرشکوہ سلطنت قائم کر لی جس کی وسعت ہمالیہ سے لے کر پائرینے تک تھی۔ تاہم، حضرت محمدؐ نے اس قسم کی شاہانہ تہذیب کے بارے میں کبھی نہ سوچا تھا۔ بہت سے عربوں کی طرح حضرت محمدؐ کے اللہ اور یہودیوں و مسیحیوں کے رب میں کوئی فرق نہیں۔ آپ کو اس بارے میں بھی یقین تھا کہ اللہ کا کوئی پیغمبر ہی عوام کے مسائل حل کر سکتا تھا، لیکن آپ نے کبھی ایک لمحے کے لیے بھی اس خیال کو دل میں جگہ نہ دی تھی کہ یہ پیغمبر وہ خود ہی ہیں۔ در حقیقت عرب اس بات سے ناخوش تھے کہ اللہ نے کبھی ان کی طرف اپنا کوئی نبی مبعوث نہیں کیا حالانکہ بیت اللہ بہت قدیم زمانوں سے ان کے درمیان موجود ہے۔ ساتویں صدی میں بہت سے عربوں کو یقین تھا کہ کعبہ اصل میں اللہ کا گھر ہوا کرتا تھا، اگرچہ اب وہاں ہبل براجمان تھا۔ تمام اہل مکہ کو کعبہ پر فخر تھا جو عرب بھر میں مقدس ترین مقام تھا۔ ہر سال تمام جزیرہ نما کے عرب باشندے حج کرنے وہاں آتے اور کئی روز تک قیام کرتے۔ بیت اللہ کی حدود میں ہر قسم کا تشدد ممنوع تھا، اس لیے عرب لوگ

مکہ میں بڑے سکون کے ساتھ تجارت کرسکتے تھے۔ قریش کو مسوم تھا کہ اس معبد کے بغیر ا تجارتی میدان میں کامیابی حاصل نہ کرپاتے، اور یہی ان کے لیے باعثِ عزت و افتخار تھا۔ مگر اللہ نے قریش کو خصوصی امتیازات سے نوازنے کے باوجود ان میں کبھی ابراہیمؑ، موسیٰؑ یا عیسیٰؑ جیسا کوئی نبی نہیں بھیجا تھا، اور عربوں کے پاس اپنی زبان میں کوئی آسمانی صحیفہ نہیں تھا۔

چنانچہ روحانی کمتری کا ایک گہرا احساس پایا جاتا تھا۔ جن یہودیوں یا مسیحیوں کے ساتھ ان کا لین دین ہوتا وہ انھیں طعنہ دیا کرتے تھے کہ وہ بربری لوگ تھے جنھیں خدا کی جانب سے کوئی مکاشفہ نہیں ہوا۔ عرب لوگ ان لوگوں کے لیے ایک احترام کے ساتھ ساتھ حسد بھی محسوس کرتے تھے جنھیں کچھ ایسی باتیں معلوم تھیں جن کے بارے میں وہ خود نہیں جانتے تھے۔ یہودیت اور مسیحیت کو اس خطے میں تھوڑی سی پذیرائی ملی تھی، پھر بھی عرب تسلیم کرتے تھے کہ مذہب کی یہ ترقی پسند صورت ان کی اپنی روایتی بت پرستی سے برتر تھی۔ یثرب اور مدینہ میں کچھ یہودی آباد تھے، اور فارسی اور بازنطینی سلطنتوں کے درمیان سرحدی پٹی پر کچھ شمالی قبائل نے نسطوری مسیحیت کو قبول کرلیا تھا۔ تاہم، بدو غضب ناک انداز میں آزاد تھے اور وہ اپنے یمنی بھائیوں کی طرح ان میں سے کسی بھی سلطنت کے زیر اثر نہیں آنا چاہتے تھے۔ انھیں اچھی طرح معلوم تھا کہ فارسیوں اور بازنطینیوں دونوں نے ہی مسیحیت اور یہودیت مذاہب کو خطے میں اپنی علاقائی توسیع کے لیے استعمال کیا تھا۔ وہ جبلی طور پر شاید اس امر سے بھی آگاہ تھے کہ انھوں نے بہت زیادہ ثقافتی نقصان اٹھایا تھا، کیونکہ ان کی روایات مٹ گئی تھیں۔ وہ ایک بیرونی آئیڈیالوجی ہرگز نہیں چاہتے تھے جو نامانوس زبانوں اور روایات میں ڈوبی ہوئی ہو۔

لگتا ہے کہ کچھ ایک عربوں نے سلطنتوں کے اثرات کے بغیر ہی آزادانہ طور پر وحدانیت کی ایک صورت دریافت کرنے کی کوشش کی تھی۔ پانچویں صدی میں ہی فلسطین کا مسیحی مؤرخ سوزومینوس (Sozomenus) بتاتا ہے کہ شام میں کچھ عربوں نے ان کے اپنے بقول ابراہیم کا مستند مذہب دوبارہ دریافت کرلیا تھا جو توریت یا انجیل کے نازل ہونے سے پہلے کے دور کا تھا، اس لیے وہ یہودی یا مسیحی نہیں۔ سیرت النبی ﷺ کا اولین مؤلف ہمیں بتاتا ہے کہ حضرت محمد ﷺ کی بعثت سے کچھ ہی عرصہ قبل مکہ کے چار قریشیوں نے حضرت ابراہیمؑ کا اصل دین حنیفیہ اختیار کرنے کا فیصلہ کیا تھا۔ کچھ مغربی محققین کا کہنا ہے کہ یہ حنیفیہ فرقہ محض

ایک نشانہ، اور جاہلیہ کی روحانی بے چینی کی جانب اشارہ کرتا ہے، لیکن ضرور اس کی کوئی نہ کوئی حقیقی بنیاد رہی ہو گی۔ چار میں سے تین حنیفیوں کے متعلق ابتدائی مسلمانوں کو معلوم تھا: عبیداللہ ابن جحش آنحضرت ﷺ کے کزن تھے؛ ورقہ بن نوفل، جنھوں نے بعد میں مسیحیت قبول کرلی اور اولین روحانی مشیروں میں سے ایک تھے؛ اور زید ابن عمرو جو حضرت عمرؓ ابن الخطاب کے چچا تھے۔ ایک قصے کے مطابق شام اور عراق میں دین ابراہیمؑ کی تلاش کے لیے مکہ سے روانگی سے قبل ایک روز زید کعبہ کی دیوار سے ٹیک لگائے طواف میں مصروف قریش سے کہہ رہے تھے: "اے قریش، قسم ہے اس کی جس کے قبضے میں میری روح ہے، میرے سوا تم میں سے کوئی بھی دین ابراہیم کا پیروکار نہیں۔" پھر انھوں نے مزید کہا، "اے خدا، اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تو اپنی پرستش کس طرح چاہتا ہے تو میں تیری پرستش کرتا؛ لیکن مجھے اس کا طریقہ معلوم نہیں ہے۔"[1]

وحی کے لیے زید کی خواہش 27 رمضان، 610 عیسوی (مصنف نے یہ تاریخ 17 رمضان لکھی ہے) کو کوہِ حرا میں پوری ہو گئی، جب حضرت محمد ﷺ کے پاس حضرت جبرائیل اللہ کی جانب سے وحی لے کر آئے۔ بعد میں آپ نے بتایا کہ ایک فرشتہ آپ کے پاس آیا اور حکم دیا: "اقراء" (یعنی پڑھ)۔ آپ نے فرمایا: "میں پڑھ نہیں سکتا۔" آپ کاہن نہیں تھے جو الوہی مکاشفات کو پڑھنے کا دعویٰ کیا کرتے تھے۔ لیکن حضرت جبرائیل نے آپ کو اپنے ساتھ زور سے بھینچا اور پھر چھوڑ کر دوبارہ کہا: "اقراء۔" آپ نے اب بھی وہی جواب دیا۔ آخر کار تیسری مرتبہ بھینچے جانے کے بعد آپ کے ہونٹوں سے نئے آسمانی صحیفے کی آیات جاری ہو گئیں:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (۱) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (۲) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (۳)
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (۴) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۵)

ترجمہ: اپنے رب کا نام پڑھ جس نے سب اشیا کو پیدا کیا، اور انسان کو ایک خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا۔ پڑھ کر سناتا رہ کیونکہ تیرا رب بڑا کریم ہے۔ وہ رب جس نے قلم کے ساتھ علم سکھایا۔ اس نے انسان کو وہ کچھ سکھایا جو وہ پہلے نہیں جانتا تھا۔[2]

خدا نے پہلی مرتبہ عربی زبان میں کلام کیا تھا۔ اس کلام کو قرآن کا نام دیا گیا۔[2]

حضرت محمد ﷺ ہیبت کے ساتھ لرزتے ہوئے اپنے گھر پہنچے، اس سوچ سے خوفزدہ کہ

کہیں لوگ انھیں کاہن نہ سمجھنے لگیں جس کے پاس وہ اپنی کوئی شے کھو جانے پر جایا کرتے تھے۔ کاہن کو ایک جن کے زیر اثر خیال کیا جاتا تھا۔ شعرا کو بھی یقین تھا کہ ان پر بھی ایک ذاتی جن کا قبضہ ہے۔ چنانچہ یثرب کے ایک شاعر حسن ابن ثابت، جو بعد میں مسلمان ہو گئے تھے، کہتے ہیں کہ جب وہ شاعر بنے تو ان کا جن ظاہر ہوا، انھیں زمین پر چت کیا اور الہامی الفاظ زبردستی ان کے منہ سے ادا کروائے۔ یہ محض القا کی ایک قسم تھی جس سے حضرت محمد ﷺ اچھی طرح آشنا تھے، اور انھوں نے سمجھا کہ ان پر کسی جن نے اپنا آپ ظاہر کیا ہے۔ لہٰذا وہ بہت اداس اور پریشان ہوئے۔ آپ نے کاہنوں کو ہمیشہ مسترد کیا جو اوٹ پٹانگ قسم کی باتیں کرتے تھے، اور قرآن کو روایتی عربی شاعری سے مختلف قرار دیا۔ آپ غار میں سے باہر آئے تو مختلف باتیں سوچنے کے دوران ایک اور رویا دیکھا۔ اس نظر آنے والی ہستی نے بعد میں خود کو بطور جبرائیل ظاہر کیا۔

جب میں پہاڑ تک جاتے ہوئے آدھے راستے میں تھا تو آسمان سے ایک آواز سنی، 'اے محمد! تو خدا کا پیغمبر ہے اور میں جبرائیل ہوں۔' میں نے چہرہ آسمان کی جانب اٹھایا تاکہ دیکھ سکوں کہ بولنے والا کون تھا، اور جبرائیل ایک انسان کی شکل میں افق پر ٹانگیں پھیلائے کھڑا تھا......۔ میں وہیں کھڑا اُسے دیکھتا رہ گیا، نہ آگے بڑھا نہ پیچھے ہٹا، تب میں نے اپنا چہرہ اس کی طرف سے موڑنا شروع کیا، لیکن میں جس طرف بھی رخ کرتا وہ مجھے اپنے سامنے کھڑا دکھائی دیا۔[3]

اسلام میں حضرت جبرائیل کو اکثر روح مقدس کہا گیا جن کے ذریعے خدا اپنے بندوں کے ساتھ ہم کلام ہوا۔ یہ کوئی خوب صورت اور دلکش فرشتہ نہیں تھا بلکہ ایک غلبہ پالینے والی ہستی تھی جس سے بچنا ممکن نہ تھا۔ دیگر پیغمبروں کے پاس بھی روح القدس آیا تھا اور ان کی حالت بھی غیر ہو گئی تھی۔ لیکن یسعیاہ یا یرمیاہ کے برعکس آنحضرت ﷺ کا حوصلہ بند کرنے کے لیے کوئی تسلیم شدہ روایت موجود نہ تھی۔ یہ ہیبت ناک تجربہ جیسے آپ پر ناگہانی طور پر وارد ہوا اور آپ پر لرزہ طاری کر دیا۔ اس پریشانی کے عالم میں آپ اپنی زوجہ حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ کے پاس گئے۔

آپ نے اپنا مبارک سر اپنی پیاری بیوی کی گود میں رکھ دیا اور فرمایا: "مجھے کمبل اوڑھا دو،

مجھے کمبل اوڑھا دو۔" حضرت خدیجہؓ نے آپ کو تسلی دی اور کہا: "آپ اپنے رشتہ داروں پر مہربان ہیں، بے سہارا اور غریب لوگوں کی امداد کرتے ہیں۔ آپ وہ اعلیٰ ترین خوبیاں بحال کرنے کی سخت کوشش کر رہے ہیں جو آپ کے لوگ گنوا چکے ہیں۔ آپ مہمانوں کی عزت افزائی کرتے اور پریشان حال لوگوں کی مدد کرنے جاتے ہیں۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ آپ پر کوئی جن چاپ آگیا ہو!" اس کے بعد حضرت خدیجہؓ نے مشورہ دیا کہ ان کے عم زاد ورقہ بن نوفل سے بات کی جائے جو ایک مسیحی اور آسمانی صحیفوں کا عالم تھا۔ ورقہ کو پورا یقین تھا کہ حضرت محمد ﷺ کے پاس حضرت موسیٰؑ کے خدا کی جانب سے بھیجا ہوا فرشتہ آیا ہے اور آپ اہل عرب کے نبی ہوں گے۔[4] اس نے وعدہ کیا کہ اگر آپ کی بعثت تک وہ زندہ رہا تو ضرور ایمان لائے گا، مگر وہ اس سے پہلے ہی فوت ہو گیا۔ آخر کار کئی روز بعد حضرت محمد ﷺ کو یقین آگیا کہ ایسا ہی ہے اور آپ ﷺ نے قریش کو اللہ کی جانب دعوت دینا شروع کر دی اور ان کے لیے ان کی زبان میں ہی ایک صحیفہ لائے۔

بائبل کے مطابق خدا نے حضرت موسیٰؑ پر توریت ایک ہی بار میں کوہ سینا پر نازل کر دی تھی۔ اس کے برعکس (اللہ کی آخری کتاب) قرآن تھوڑا تھوڑا کر کے 23 سال کے عرصہ میں حضرت محمد ﷺ پر اتارا گیا۔ یہ ایک مشکل اور وقت طلب علم تھا۔ آپ پر ایک وجدانی کیفیت طاری ہو جاتی، بدن پسینے میں شرابور ہو جاتا۔ ایک حدیث کے مطابق آپ نے ایک مرتبہ اس بارے میں بات کرتے ہوئے فرمایا تھا: "وحی نازل ہونے کا کوئی ایک بھی موقعہ ایسا نہیں تھا جب میں نے روح کو اپنے جسم سے نکلتے ہوئے نہ محسوس کیا ہو۔"[5] آپ کے لیے الوہی کلام غور سے سننا اور اس کا مفہوم سمجھنا بہت ضروری تھا۔ آپ نے بتایا کہ "کبھی کبھی الفاظ بہت واضح ہوتے، لیکن کبھی کبھی یوں لگتا جیسے گھنٹیاں بج رہی ہوں۔ جیسے ہی میرے آنکھ کھلتی تو یہ آوازیں آنا بند ہو جاتیں۔"[6] کلاسیکی عہد کے ابتدائی سیرت نگار آپ کو اکثر الوہی آوازیں سننے میں محو دکھاتے ہیں۔ قرآن میں اللہ نے آپ سے فرمایا کہ غیر مربوط مفہوم کو غور اور دلجمعی سے سنیں۔[7]

نہ چلا اس کے پڑھنے پر اپنی زبان تاکہ جلدی اس کو سیکھ لے۔ وہ تو ہمارا ذمہ ہے اس کو جمع رکھنا تیرے سینہ میں اور پڑھنا تیری زبان سے۔ پھر جب ہم پڑھنے لگیں فرشتہ کی زبانی تو ساتھ رہ اس کے پڑھنے کے پھر مقرر ہمارا ذمہ ہے اس کو کھول کر بتلانا۔[8]

حضرت محمد ﷺ کا وحی کو ایک بہت بھاری ذمہ داری محسوس کرنا فطری عمل تھا: آپ نہ صرف اپنے لوگوں کے لیے ایک نئے سیاسی نظام کا وسیلہ بن رہے تھے، بلکہ اس سلسلے میں آپ کو خدا کی جانب سے مسلسل ہدایات بھی موصول ہو رہی تھیں۔ ہم لوگ کسی بھی دوسرے مذہب کے بانی کی بہ نسبت حضرت محمد ﷺ کے بارے میں زیادہ کچھ جانتے ہیں، اور اس سے ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا اندازِ فکر کس کس راستے سے ہو کر طے پایا۔ آپ پر الوہی دانش آہستہ آہستہ نازل ہوئی اور آپ نے واقعات کی اندرونی منطق کی گہری تفہیم کی۔

قرآن میں ہمیں اسلام کی ابتدائی واقعہ در واقعہ تشریح ملتی ہے جو مذاہب کی تاریخ میں بے مثال ہے: وہ حضرت محمد ﷺ پر کیے جانے والے کچھ اعتراضات کا جواب دیتا، جہاد کی اہمیت بیان کرتا اور انسانی زندگی کی الوہی جہت کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ قرآنی آیات کے نزول کی ترتیب وہ نہیں تھی جس میں وہ آج ہمیں ملتی ہیں۔ بلکہ وہ مختلف حالات کے مطابق رسول اللہ پر نازل ہوئیں۔ جب بھی کوئی نئی آیت اترتی تو آپ اسے بہ آوازِ بلند پڑھتے اور مسلمان اسے حفظ کر لیتے، اور کچھ لکھنا پڑھنا جاننے والے لوگ انھیں چمڑے یا چھال پر لکھ بھی لیا کرتے تھے۔ آپ کے وصال کے تقریباً 20 برس بعد قرآن کو پہلی مرتبہ مرتب کیا گیا، یعنی حضرت عثمانؓ کے دورِ خلافت میں۔ مرتبین نے طویل ترین سورتوں کو شروع میں اور مختصر کو آخر میں رکھا۔ یہ ترتیب کلامِ الٰہی کو سمجھنے میں کوئی مشکل پیدا نہیں کرتی، کیونکہ قرآن (کسی انسان کا تحریر کردہ) کوئی فکری مقالہ نہیں کہ اس کے لیے ترتیب وار دلائل کی ضرورت ہوتی۔ اس کی بجائے یہ مختلف موضوعات پر بات کرتا ہے: اس دنیا میں خدا کی ہر جگہ موجودگی، پیغمبروں کے حالات زندگی یا روزِ قیامت۔ عربی زبان کی خوب صورتی سے ناواقف مغربی محقق کو شاید قرآن میں ایک ہی چیز کی تکرار محسوس ہو اور وہ اس سے اکتا جائے۔ اس میں ایک بنیاد پر متعدد مرتبہ بات کی گئی ہے۔ لیکن قرآن لوگوں میں پڑھ کر سنانے کے لیے تھا۔ جب لوگ اس کی تلاوت سنتے ہیں تو انھیں اپنے ایمان کی بنیادی عقائد یاد آ جاتے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ نے جب مکہ میں لوگوں کو اللہ کی جانب دعوت دینا شروع کی تو آپ کے ذہن میں کوئی مذہب حکومت قائم کرنے کا خیال ہرگز نہیں تھا۔ شروع میں تو آپ نے اس بارے میں سوچا تک نہیں کہ دیگر عرب قبائل کو بھی پیغام سے متعارف کروانا چاہیے۔[9] آپ کو محض ایک نذیر یعنی خبردار کرنے والے کا کام انجام دینا تھا۔[10] اللہ تعالیٰ نے آپ کو قریش کو ان کی خرابیوں سے آگاہ کرنے کے لیے بھیجا تھا۔ تاہم، آپ کے ابتدائی پیغامات میں روزِ قیامت کا ذکر نہیں تھا، بلکہ یہ ایک امید کا پیغام تھا۔ حضرت محمد ﷺ کو قریش کو خدا کے وجود پر قائل نہیں کرنا پڑا۔ وہ سب خدا پر راسخ ایمان رکھتے تھے، جو آسمانوں اور زمین کا خالق تھا اور بہت سوں کو یقین تھا کہ یہودیوں اور مسیحیوں کا خدا اہی ہے۔ اس کے وجود کو بس تسلیم کر لیا گیا تھا۔

اور اگر تو لوگوں سے پوچھے کہ کس نے بنایا ہے آسمان اور زمین کو اور کام میں لگایا سورج اور چاند کو تو کہیں اللہ نے...... اور جو تو پوچھے ان سے کس نے اتارا آسمان سے پانی، پھر زندہ کر دیا اس سے زمین کو اس کے مر جانے کے بعد تو کہیں اللہ نے۔[11]

اصل مسئلہ یہ تھا کہ اہلِ قریش اس اعتقاد کی عملی صورتوں کے بارے میں نہیں سوچتے تھے۔ جیسا کہ اولین وحی میں بتایا گیا، خدا نے اس سب کو ایک قطرۂ خون سے پیدا کیا تھا، ان کی بقا اور زندگی کا دار و مدار خدا پر ہی تھا، مگر اس کے باوجود وہ غیر حقیقت پسند مفروضے (یطغیٰ) اور خود انحصاری (استغنا) کے تحت خود کو دنیا کا مرکز خیال کرتے تھے۔[12] لہٰذا وہ عرب معاشرے کے اراکین کے طور پر اپنی ذمہ داریاں قبول کرنے سے گریزاں تھے۔ نتیجتاً قرآن کی ابتدائی آیات میں قریش کو خدا کی فیاضی سے آگاہ ہونے کی تلقین کی گئی جسے وہ اپنے اردگرد ہر طرف دیکھ سکتے تھے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی تکفیر کرنے والے کو کافر کہا گیا، جو اللہ کی نعمتوں سے آگاہ ہوتے ہوئے بھی اس کا شکریہ ادا نہیں کرتا:

انسان پر خدا کی مار وہ کیسا ناشکرا ہے۔ اس نے کس چیز سے اس کو بنایا۔ ایک بوند سے اس کو بنایا پھر اس کا اندازہ ٹھہرایا۔ پھر اس پر راستہ آسان کر دیا۔ پھر اس کو موت دی پھر اس کو قبر میں رکھوایا۔ پھر جب چاہے گا اٹھا کر کھڑا کرے گا۔ ایسا نہیں چاہیے (جو اس نے کیا) اس نے تعمیل نہیں کی جو اس کو حکم دیا تھا۔ پس انسان کو اپنے کھانے کی طرف غور کرنا چاہیے۔ کہ ہم نے اوپر سے مینہ برسایا۔ پھر ہم نے زمین کو چیر کر پھاڑا۔ پھر ہم نے اس میں اناج اگایا۔ اور انگور اور ترکاریاں۔ اور زیتون اور کھجور۔ اور گھنے باغ۔ اور میوے اور گھاس۔ تمھارے لیے اور تمھارے چارپایوں کے لیے سامانِ حیات۔[13]

لہٰذا خدا کی موجودگی مسئلہ نہیں۔ قرآن میں کافر (کافر بنعمۃ اللہ) سے مراد ملحد یا خدا پر

یقین رکھنے والا شخص نہیں، بلکہ وہ شخص ہے جو خدا کی نعمتوں کی ناشکری کرتا ہو، جو خدا کی عنایات صاف دیکھنے کے باوجود اس کو تعظیم نہ دے۔

قرآن کریم قریش کو کوئی نئی بات نہیں بتا رہا تھا۔ در حقیقت یہ انھیں پہلے معلوم چیزوں کی یاد دہانی تھا۔ اکثر جگہوں پر آپ کو یہ الفاظ ملتے ہیں: "کیا تم نہیں جانتے،" یا "کیا تم نے نہیں دیکھا۔" خدا کا کلام کہیں اوپر اور الگ تھلگ بیٹھ کر احکامات جاری نہیں کر رہا تھا، بلکہ اس نے قریش کے ساتھ ایک مکالمے کا آغاز کیا تھا۔ مثلاً یہ انھیں یاد دلاتا ہے کہ اللہ کا گھر، یعنی خانہ کعبہ ان کی کامیابی کی بڑی وجہ ہے، جو واقعی خدا کے ساتھ ایک تعلق رکھتا تھا۔ قریش بڑی عقیدت کے ساتھ اس مقدس زیارت گاہ کا طواف کیا کرتے تھے، لیکن خود کو اور اپنی مادی کامیابی کو محور حیات بنانے کے بعد وہ ان قدیم رسوم کے مفہوم کو بھول گئے تھے۔ انھیں فطری دنیا میں خدا کی نشانیوں پر نظر ڈالنی چاہیے تھی۔ اگر وہ معاشرے میں خدا کی فیاضی کا نمونہ پیش کرنے میں ناکام ہو جاتے تو چیزوں کی اصل حقیقت سے بھی بے بہرہ ہو جائیں گے۔ چنانچہ رسول اللہ نے ابتدائی مسلمانوں کو دن میں دو بار خدا کے حضور سجدہ کرنے کے لیے کہا۔ اس ظاہری طرز عمل نے انھیں اپنی زندگیوں کی سمت دوبارہ متعین کرنے میں مدد دی۔ حضرت محمد ﷺ کا مذہب انجام کار اسلام کے طور پر مشہور اور رائج ہوا۔ مسلمان وہ تھا/تھی جس نے اپنی ہستی کو خالق کے سامنے پیش کر دیا ہو۔ قریش ان ابتدائی مسلمانوں کو صلوٰۃ ادا کرتے دیکھ کر خوف زدہ ہو گئے: انھیں یہ بات قابل قبول نہ تھی کہ کئی سو برس کی خود مختاری قائم رکھنے والے مغرور قبیلے کے ارکان غلاموں کی مانند زمین پر لوٹ پوٹ ہوں۔ لہٰذا ابتدائی مسلمانوں کو چھپ کر نماز ادا کرنا پڑتی تھی۔ قریش کے طرز عمل سے عیاں ہو گیا کہ حضرت محمد ﷺ نے ان کی نبض بالکل درست طور پر شناخت کر لی تھی۔

عملی حوالوں سے اسلام کا مطلب تھا کہ ایک منصفانہ، اور مساوات پر مبنی معاشرہ قائم کرنا مسلمانوں کا فرض تھا جس میں غریب اور لاچار کے ساتھ بھی ناروا سلوک نہ ہو۔ قرآن کا ابتدائی اخلاقی پیغام سادہ سا ہے: اپنی ذات کے لیے دولت اکٹھی کرنا غلط ہے، اور معاشرے کی دولت کو تمام امیروں اور غریبوں میں مساوی طور پر تقسیم کرنا اچھا ہے۔[14] صلوٰۃ اور زکوٰۃ اسلام کے پانچ بنیادی ارکان میں شامل ہیں۔ عبرانی پیغمبروں کی طرح رسول اللہ نے بھی ایک ایسی اخلاقیات کا

پرچار کیا جسے ہم ایک خدا کی پرستش کے حوالے سے اشتراکی قرار دے سکتے ہیں: در حقیقت قرآن دیوتائی خیال آرائیوں کے بارے میں متشکک ہے اور اسے فضول اور بے فائدہ چیز سمجھتا ہے۔ تجسیم اور تثلیث کے مسیحی عقائد بھی اسی زمرے میں آتے تھے اور مسلمانوں کا انھیں کفرانہ خیال کرنا کوئی حیرت انگیز بات نہیں۔ اس کی بجائے یہودیت والے خدا کو ایک اخلاقی معیار کے طور پر لیا گیا۔ یہودیوں یا مسیحیوں اور ان کے مقدس صحائف کے ساتھ کوئی عملی رابطہ نہ ہوتے ہوئے مسلمانوں نے براہ راست انداز میں تاریخی وحدانیت کو اختیار کیا۔

تاہم، قرآن میں اللہ تعالیٰ یہواہ کی بہ نسبت زیادہ غیر شخصی ہے۔ اس میں بائبلی خدا والی جذباتیت اور ترنگ موجود نہیں۔ ہم فطرت کی "نشانیوں"[15] میں خدا کی محض ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں، اور وہ اس قدر ماورا ہے کہ ہم اس کے بارے میں صرف تمثیلات میں ہی بات کرنے کے قابل ہیں۔ چنانچہ قرآن بار بار مسلمانوں سے کہتا ہے کہ وہ دنیا کو خدا کا ظہور خیال کریں، انھیں چاہیے کہ طبعی دنیا سے آگے اصل ہستی کی طاقت، ماورائی حقیقت کو دیکھنے کی کوشش کریں جو تمام موجودات میں سرایت پذیر ہے۔

> یقیناً آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور رات اور دن کے ادلنے بدلنے میں اور ان کشتیوں میں جو سمندر میں اُس (سامان) کے ساتھ چلتی ہیں جو لوگوں کو فائدہ پہنچاتا ہے اور اس پانی میں جو اللہ نے آسمان سے اتارا پھر اس کے ذریعہ سے زمین کو اس کے مُردہ ہونے کے بعد زندہ کر دیا اور اُس میں ہر قسم کے چلنے پھرنے والے جاندار پھیلائے اور اسی طرح ہواؤں کے رخ بدل بدل کر چلانے میں اور بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان مسخر ہیں، عقل کرنے والی قوم کے لئے نشانیاں ہیں۔[16]

قرآن میں اکثر مقامات پر خدا کے "پیغامات" یا "نشانیوں" کی تفسیر کے لیے عقل کے استعمال پر زور دیا گیا ہے۔ مسلمانوں کو اپنی قوتِ استدلال کو دبانے کی بجائے تجسس اور توجہ کے ساتھ دنیا پر غور کرنا تھا۔ اسی رویے نے بعد ازاں مسلمانوں کو فطری سائنس کی ایک شان دار روایت بنانے کے قابل بنایا جسے کبھی بھی مذہب کے لیے خطرہ نہیں سمجھا گیا، جیسا کہ مسیحیت میں ہوا۔ مظاہر فطرت کے مطالعہ نے دکھایا کہ یہ ماورائی جہت اور ماخذ کے حامل تھے، جن کے متعلق ہم صرف علامات اور نشانیوں کے طور پر بات کر سکتے ہیں: حتیٰ کہ پیغمبروں کے تذکروں،

روزِ قیامت کے بیانات اور بہشت کی مسرتوں کو بھی لفظی معنوں میں نہیں بلکہ علامتی حوالوں سے لینا چاہیے۔

لیکن سب سے بڑی نشانی خود قرآن مجید تھا۔ اہلِ مغرب کو یہ کتاب بہت مشکل لگتی ہے، لیکن اس کی بڑی وجہ ترجمے کے مسائل ہیں۔ عربی زبان کو ترجمہ کرنا بہت مشکل کام ہے۔ حتیٰ کہ عربی میں لکھی گئی نظمیں اور سیاست دانوں کے اقوال بھی انگریزی زبان میں ترجمہ ہو کر عجیب و غریب مفہوم دیتے ہیں اور قرآن کو ترجمہ کرتے وقت اس مشکل میں کئی گنا اضافہ ہو جاتا ہے، جس کی زبان نہایت بلیغ اور پیچ دار ہے۔ مسلمان اکثر کہتے ہیں کہ وہ قرآن کا کسی اور زبان میں ترجمہ پڑھتے وقت محسوس کرتے ہیں کہ جیسے وہ کوئی اور کتاب پڑھ رہے ہوں، کیونکہ عربی زبان والا حسن اور بلاغت غائب ہو چکی ہوتی ہے۔ قرآن کا لفظی مطلب ہی بول کر پڑھنا ہے، اور زبان کا صوتی تاثر کافی گہرا ہوتا ہے۔ مسلمان کہتے ہیں کہ مسجد میں قرآن کی تلاوت سن کر وہ خود کو الوہی پیغام کی خوب صورتی میں ڈوبا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ یہ کوئی ایسی عام کتاب نہیں کہ اس کا مطالعہ صرف معلومات حاصل کرنے کے لیے کیا جائے، اور اسے جلدی جلدی بھی نہیں پڑھنا چاہیے:

> اور اسی طرح ہم نے اسے عربی قرآن نازل کیا ہے اور ہم نے اس میں طرح طرح سے ڈرانے کی باتیں سنائیں تاکہ وہ ڈریں یا ان میں سمجھ پیدا کر دے۔ سو اللہ بادشاہ حقیقی بلند مرتبے والا ہے، اور تو قرآن کے لینے میں جلدی نہ کر جب تک اس کا اترنا پورا نہ ہو جائے، اور کہہ اے میرے رب مجھے اور زیادہ علم دے۔[17]

مسلمانوں کا کہنا ہے کہ قرآن کو صحیح انداز میں پڑھنے سے اُنھیں روحانی سرور ملتا ہے۔ چنانچہ قرآن کی تلاوت ایک روحانی وظیفہ ہے۔ مسیحیوں کے لیے یہ بات سمجھنا مشکل ہو گا۔ کیونکہ ان کے پاس اس طرح کی کوئی الوہی زبان موجود نہیں جیسے یہودیوں، ہندوؤں اور مسلمانوں کے پاس عبرانی، سنسکرت اور عربی ہیں۔ مسیح خدا کا قول ہیں اور عہد نامۂ جدید میں ایسی کوئی تقدیس نہیں۔ تاہم، یہودیوں کے لیے توریت بھی یہی حیثیت رکھتی ہے۔ بائبل کی پہلی پانچ کتب پڑھنے کے دوران وہ محض صفحات پر ہی نظر نہیں دوڑا رہے ہوتے۔ وہ گاہے بگاہے الفاظ کو بہ آواز بلند بول کر خدا کے کلام کا مزہ لیتے ہیں۔ کبھی وہ آگے اور پیچھے ہلتے ہیں، جیسا کوئی شعلہ ہوا میں لہراتا ہے۔ بلاشبہ

بائبل کو اس انداز میں پڑھنے والے یہودی اس کتاب کا تجربہ بہت مختلف طور پر کرتے ہیں، جس سے مسیحی آشنا نہیں۔

ابتدائی سیرت نگاروں نے قرآن پہلی مرتبہ سننے پر عربوں کو ہونے والی حیرت کا ذکر کیا۔ بہت سے لوگ اسے سنتے ساتھ ہی ایمان لے آئے۔ انھیں فوراً یقین آ گیا کہ صرف خدا ہی یہ خوب صورت اور مسحور کن الفاظ تخلیق کر سکتا ہے۔ کوئی نو مذہب اکثر تجربے کو ایک الوہی واردات کے طور پر بیان کرتا جس میں وہ جذبات اور احساسات کی رو میں بہہ جاتا۔ یہی وجہ تھی کہ حضرت محمد ﷺ کے شدید مخالف حضرت عمرؓ بن الخطاب قرآن کی آیات سنتے ہی مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کے قبولِ اسلام کا واقعہ بہت مشہور ہے۔ یہ واقعہ دو روپ میں ملتا ہے۔ ایک ورژن کے مطابق حضرت عمرؓ نے اپنی بہن کو (جو مسلمان ہو چکی تھی) قرآن کی نئی سورت پڑھتے ہوئے پایا اور غصے میں آ گئے۔ اُنھوں نے اپنی بہن فاطمہ کو پیٹا۔ لیکن غصہ اترنے پر اُنھوں نے تجسس کے تحت مسودہ اٹھایا اور پڑھنا شروع کر دیا۔ وہ عربی شاعری میں دسترس رکھتے تھے اور شعرا اُن کے پاس زبان کی تصحیح کے لیے آیا کرتے تھے۔ لیکن اُنھوں نے اس سے پہلے کبھی کوئی قرآن جیسی چیز نہیں دیکھی تھی۔ ان کے منہ سے بے اختیار نکلا، "کیا عمدہ اور ارفع کلام ہے!" آپ فوراً اسلام لے آئے اور اللہ کا نیا دین قبول کر لیا۔[18]

الفاظ کے حسن نے اُن کی مخالفت کی دیوار مسمار کر دی۔ جب ہم کوئی شاعری سنتے ہیں تو ہم پر بھی ایسی ہی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ کہانی کے دوسرے ورژن میں ایک رات کو حضرت عمرؓ کی ملاقات کعبہ میں آنحضرت ﷺ سے ہوئی جب آپ قرآن کی تلاوت کر رہے تھے۔ الفاظ سننے کی نیت سے حضرت عمر غلافِ کعبہ کی اوٹ میں ہو گئے اور چکر کاٹ کر آنحضرت ﷺ کے سامنے جا پہنچے۔ جب آپ ﷺ نے کہا، "میرے اور تمھارے درمیان غلافِ کعبہ کے سوا کچھ بھی حائل نہیں ہے" تو حضرت عمر کے ایک کے سوا تمام اختلافات ڈھیر ہو گئے۔ عربی کے الفاظ نے اپنا جادو جگایا: "جب میں نے قرآن سنا تو میرا دل موم ہو گیا، آنکھوں سے آنسو بہنے لگے اور اسلام میرے اندر سما گیا۔"[19] قرآن نے ہی خدا کو ایک طاقت ور "خارجی حقیقت" بنانے کی بجائے اہلِ ایمان کے ذہن، دل اور ہستی میں بسایا۔

حضرت عمرؓ اور اسلام قبول کرنے والے دیگر مسلمانوں کے تجربے کا موازنہ شاید آرٹ کے

تجربے سے کیا جا سکتا ہے جسے جارج سٹینر نے اپنی کتاب "Real Presences: Is there any thing in what we say?" میں بیان کیا ہے۔20

اسلام قبول نہ کرنے والے قریش بھی قرآن کے حوالے سے متضاد آرا رکھتے تھے، کیونکہ یہ انھیں تمام جانے پہچانے قواعد و ضوابط سے بالاتر لگتا تھا: اس میں کسی کاہن کی کہانت بھی کوئی چیز نہ تھی، نہ ہی یہ کسی جادوگر کا منتر تھا۔ کچھ روایات سے پتا چلتا ہے کہ شدید ترین مخالف قریش بھی کسی سورۃ کو سننے پر لرز کر رہ گئے۔ یہ ایک نئی تحریر تھی جس نے لوگوں کو اندر سے ہلا کر رکھ دیا۔ اسلام کی کامیابی میں قرآن کے مسحور کن اثرات اور معجزات نے کافی اہم کردار ادا کیا۔ ہم نے پیچھے غور کیا ہے کہ بنی اسرائیل کو اپنے پرانے مذاہب سے ناتا توڑنے اور وحدانیت قبول کرنے میں کوئی 700 برس لگے تھے۔ لیکن حضرت محمد ﷺ نے یہ کام محض 23 برس میں کر دکھایا۔ رسول اللہ کی شخصیت اور قرآن مذہب کی تاریخ میں ایک بے مثال مقام رکھتے ہیں۔

رسول اللہ نے نبوت کے پہلے سال کے دوران نوجوان نسل کے بہت سے لوگوں کو اسلام کی جانب مائل کر لیا جو مکہ کے سرمایہ دارانہ ماحول میں بے راہروی کا شکار اور پریشان تھے۔ اس کے علاوہ پسماندہ طبقات کے بہت سے لوگ بھی اللہ کے نئے دین کی طرف آئے جن میں غلام، عورتیں، بچے اور غریب قبائل کے افراد بھی شامل تھے۔ ابتدائی ذرائع کے مطابق، یوں لگتا تھا کہ حضرت محمد ﷺ کے پیش کردہ دین کو سارا مکہ قبول کر لے گا۔ حسب مراتب کے ساتھ مطمئن اہل ثروت طبقہ ظاہر ہے کہ الگ تھلگ رہا، لیکن اس وقت تک سرکردہ قریش کے ساتھ کوئی جھگڑا نہ ہوا جب تک کہ حضرت محمد ﷺ نے مسلمانوں کو بتوں کی پرستش سے منع نہ کر دیا۔ نبوت کے پہلے تین برسوں میں لگتا ہے کہ آپ نے اپنے پیغام کے وحدانیت والے عنصر پر زیادہ زور نہ دیا، اور غالباً لوگوں نے سوچا کہ وہ اپنے پرانے روایتی بتوں کے ساتھ ساتھ اللہ کی عبادت بھی جاری رکھ سکتے ہیں۔ لیکن جب ان پرانے عقائد کو بت پرستی قرار دیا گیا تو بہت سے حمایتیوں نے اپنی وفاداریاں تبدیل کر لیں اور اسلام ایک تحقیر زدہ فرقے کی صورت اختیار کر گیا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ صرف ایک خدا پر ایمان شعور کی ایک دردناک تبدیل کا تقاضا کرتا ہے۔ ابتدائی مسیحیوں کی طرح اولین مسلمانوں کو بھی "لادین" اور معاشرے کے لیے خطرہ قرار دیا۔ مکہ میں، جہاں شہری تہذیب کوئی نئی چیز نہ رہی تھی، بہت سے لوگوں نے وہی خوف

محسوس کی ہوگی جس کا سامنا مسیحیوں کے خون کے پیاسے رومی شہریوں نے بھی کیا اور ایوں کی (اس سے آگے مصنف نے الغرانیق کا قصہ لکھا ہے جسے حذف کیا جارہا ہے)21'22'23۔

خدا کی بے مثال حیثیت کا تصور قرآن کی پیش کردہ اخلاقیات کی بنیاد ہے۔ مادی چیزوں کے ساتھ تعلق جوڑنا یا کثر خداؤں سے مرادیں مانگنا "شرک" تھا۔ اسلام میں گناہ عظیم۔ قرآن میں بھی بت پرستی کو اسی طرح برا بھلا کہا گیا جیسے یہودیوں کے مقدس صحائف میں کہا گیا تھا: وہ نقصان اثر تھے۔ اس کی بجائے مسلمانوں کو ایک ہی خدا کی عبادت کرنے کی تلقین کی گئی جو مطلق اور ازلی حقیقت ہے:

> تو کہہ دے اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ کسی کو جنا نہ کسی سے جنا۔ اور نہیں اس کے جوڑ کا کوئی۔24

یتھاناسیئس جیسے مسیحیوں نے بھی زور دیا تھا کہ تمام موجودات کا خالق ہی نجات دلا سکتا تھا۔ انھوں نے یہ خیالات تثلیث اور تجسیم کے عقائد میں بیان کیے۔ قرآن الوہی اتحاد کے ایک سامی نظریہ کی جانب رجوع کرتا اور اس تصور کو مسترد کرتا ہے کہ خدا کا کوئی بیٹا تھا۔ زمین و آسمان کے خالق اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور صرف وہی انسان کو طبعی اور روحانی طور پر زندہ رکھ سکتا ہے۔ خدا کو "الصمد" یعنی تمام ہستی کی علتِ اول قبول کرنے کے ذریعے ہی مسلمان زمان و مکان سے ماورا حقیقت کی جہت کو اپنے اندر سما پائے جس نے انھیں معاشرتی قبائلی تقسیمات سے ماورا کر دیا۔ رسول اللہ کو معلوم تھا کہ وحدانیت قبائلیت کی ضد تھی: ایک واحد معبود فرد کے ساتھ ساتھ معاشرے کو بھی مستحکم بناتا۔

تاہم، خدا کا کوئی سادہ نظریہ موجود نہیں۔ یہ خدائے واحد خود ہمارے جیسی کوئی ہستی نہیں کہ جسے ہم جان یا سمجھ سکیں۔ "اللہ اکبر" کی پکار خدا اور باقی کی حقیقت کے درمیان امتیاز کرنے کے ساتھ ساتھ خدا کو "الذات" بھی قرار دیتی ہے جس کے بارے میں ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ تاہم اس ناقابل فہم اور ناقابل رسائی خدا نے خود کو معلوم بنانے کی خواہش کی۔ ایک حدیث کے مطابق خدا نے رسول اللہ سے فرمایا: "میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ جانا جاؤں، چنانچہ میں نے دنیا کو تخلیق کیا۔"25 مسلمان لوگ فطرت کی نشانیوں اور قرآن کی آیات پر غور و فکر کر کے الوہیت کے اس پہلو (وجہ اللہ) کی ایک جھلک دیکھنے کے قابل تھے جو دنیا پر آشکارا

تھا۔ دو پرانے مذاہب کی طرح اسلام بھی صاف صاف کہتا ہے کہ ہم خدا کو صرف اس کے مظاہر میں دیکھتے ہیں۔ قرآن نے مسلمانوں پر زور دیا کہ وہ حاضر و ناظر خدا کی ذات پر تقویٰ اختیار کریں۔[26] قرآن خدا کو بطور مطلق دیکھتا ہے، جو اکیلا ہی حقیقی وجود ہے۔[27]

قرآن میں خدا کی 99 صفات بیان کی گئی ہیں، جن کے مطابق وہ عظیم، کائنات میں ملنے والی تمام مثبت خصوصیات کا منبع ہے۔ دنیا کے قائم رہنے کا دارومدار اس کے الغنی ہونے پر ہے۔ وہ زندگی دینے والا (المحی) تمام باتوں کو جاننے والا (العلیم) گویائی دینے والا (الکلمہ) ہے: چنانچہ اس کے بغیر زندگی، علم یا زبان کا ہونا ممکن نہیں۔ تاہم، خدا کی مختلف صفات اکثر آپس میں ٹکراتی بھی ہیں: وہ دشمنوں پر غلبہ پانے والا اور نہایت رحم کرنے والا (الحلیم) تنگی کرنے والا (القابض) اور ساتھ ہی ساتھ فراخی والا (الباسط) بھی ہے۔ مسلمانوں کی زندگی میں خدا کے نام یا صفات مرکزی کردار ادا کرتی ہیں: وہ انھیں بہ آواز بلند پڑھتے اور ان کی تسبیح اور ورد کرتے ہیں۔ یہ سب چیزیں انھیں یاد دلاتی رہتی ہیں کہ اللہ کو انسانی درجہ بندیوں میں نہیں رکھا جاسکتا اور نہ ہی اس کی سادہ الفاظ میں کوئی تشریح کی جاسکتی ہے۔

اسلام کا پہلا رکن شہادت ہے: "لا الہ الا اللہ محمد الرسول اللہ۔" یہ محض خدا کی ہست کی توثیق ہی نہیں بلکہ اس امر کو ماننا بھی ہے کہ اللہ واحد اور مطلق حقیقت ہے۔ یہ شہادت دینے کے لیے مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اللہ کو ہی اپنی زندگی کا مرکز و محور بنائیں۔ وحدانیت پر شہادت کا مطلب محض بنات النعش جیسے معبودوں کے قابل پرستش ہونے سے انکار کرنا نہیں۔ خدا کو ایک کہنا صرف اس کی عددی تعریف کرنے کے مترادف نہ تھا: یہ اس اتحاد کو اپنا زندگی اور معاشرے کا مرکز و محور بنانے کے لیے ایک صدا تھی۔ کسی ایمان دار اور مستحکم ذات میں خدا کے اتحاد کی ایک جھلک دیکھی جاسکتی تھی۔ لیکن الوہی اتحاد نے مسلمانوں سے یہ بھی تقاضا کیا کہ وہ دوسروں کے مذہبی رجحانات کو تسلیم کریں۔ چونکہ خدا واحد تھا، اس لیے تمام درست سمت رکھنے والے مذاہب لازماً اسی میں سے صادر ہوئے۔ مختلف معاشروں نے حقیقت مطلق پر ایمان کا اظہار اپنی اپنی ثقافت کے لحاظ سے مختلف انداز میں کیا، لیکن تمام سچی عبادت کا مرکز وہی ہو گا جسے عربوں نے ہمیشہ اللہ کہا۔ قرآن میں خدا کی ایک صفت "النور" بھی ہے۔ مسلمان مفسرین کے مطابق نور زمان و مکان سے ماورا علامت ہے۔ قرآن کی ان مشہور آیات میں خدا علم کا منبع اور ماورائیت کی ایک جھلک دیکھنے کا ذریعہ بھی ہے:

> اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال اس طاق جیسی ہے جس میں چراغ (نبوت روشن) ہے؛ وہ چراغ فانوس میں رکھا ہے۔ (یہ) فانوس گویا ایک درخشندہ ستارہ ہے جو زیتون کے مبارک درخت سے روشن ہوا ہے۔ نہ شرقی ہے اور نہ غربی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تیل چمک رہا ہے اگرچہ ابھی اسے آگ نے چھوا بھی نہیں۔[28]

جب مسیحی ورقہ بن نوفل نے حضرت محمد ﷺ کو سچا نبی تسلیم کیا تھا تو پیغمبر خدا اور نہ ہی خود اسے اپنی تبدیلی مذہب کی توقع تھی۔ رسول اللہ نے کبھی بھی یہودیوں یا مسیحیوں کو اس وقت تک اللہ کا دین قبول کرنے کو نہ کہا جب تک کہ وہ خود اس کے خواہش مند نہ ہوئے، کیونکہ ان کے اپنے پاس بھی مستند وحی موجود تھی۔

قرآن میں سابقہ انبیا کے پیغامات کو منسوخ نہیں کیا گیا، بلکہ انسانیت کے مذہبی تجربے کے تسلسل کی ضرورت پر زور دیا گیا۔ اس نقطے پر یہ زور دینا اہمیت کا حامل ہے کیونکہ آج زیادہ تر مغربی لوگ اسلام میں رواداری کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے۔ تاہم، آغاز میں مسلمانوں نے وحی کو یہودیوں یا مسیحیوں کی بہ نسبت کم خصوصی معنوں میں لیا۔ کچھ لوگوں کو اسلام میں نظر آنے والی عدم رواداری کی وجہ خدا کا مخالفانہ نظریہ نہیں بلکہ کوئی اور ہے۔[29] مسلمان بے انصافی کو برداشت نہیں کرتے، چاہے اس کا ارتکاب ان کا اپنا حکمران کرے۔ جیسے ایران کا رضا شاہ پہلوی۔ یا کوئی طاقت ور مغربی ملک۔ قرآن دیگر مذاہب کی روایات کو جھوٹا یا نامکمل قرار نہیں دیتا، بلکہ ہر نئے پیغمبر کو سابق پیغمبروں کی بصیرتوں کا تسلسل اور توثیق سمجھتا ہے۔ قرآن تعلیم دیتا ہے کہ خدا نے دنیا کے ہر گوشے میں نبی مبعوث کیے: ایک اسلامی روایت کے مطابق 1,24,000 پیغمبر آچکے ہیں۔ چنانچہ قرآن بار بار یاد دہانی کراتا ہے کہ وہ کوئی بالکل نئی بات نہیں کر رہا، اور مسلمان کو اہل کتاب کے ساتھ اخوت برقرار رکھنی چاہیے:

> اور اہل کتاب سے نہ جھگڑا کرو مگر ایسے طریقہ سے جو بہتر ہو سوائے ان لوگوں کے جنھوں نے ان میں سے ظلم کیا، اور (ان سے) کہہ دو کہ ہم اس (کتاب) پر ایمان لائے (ہیں) جو ہماری طرف اتاری گئی (ہے) اور جو تمہاری طرف اتاری گئی تھی، اور ہمارا معبود اور تمہارا معبود ایک ہی ہے، اور ہم اسی کے فرماں بردار ہیں۔[30]

قرآن فطری طور پر عربوں کے جانے پہچانے پیغمبروں کا واضح ذکر کرتا ہے۔ مثلاً ابراہیمؑ، نوحؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ جو یہودیوں اور مسیحیوں کے نبی تھے۔ اس میں ہودؑ اور صالحؑ کا ذکر بھی ملتا ہے جنھیں میڈیا اور ثمود کے قدیم لوگوں کی جانب نبی بھیجا۔ آج مسلمانوں کا اصرار ہے کہ اگر حضرت محمد ﷺ کے عہد کے عرب کو ہندوؤں اور بودھیوں کے بارے میں علم ہوتا تو آپ ان کے مذہبی رشیوں کو بھی شامل کر لیتے: آپ کی وفات کے بعد انھیں اسلامی سلطنت میں پوری مذہبی اجازت دی گئی، جیسے مسیحی اور یہودی۔ مسلمانوں کا کہنا ہے کہ اسی اصول کے تحت قرآن نے امریکی انڈینز یا قدیم آسٹریلوی باشندوں کے نیک افراد کو بھی شامل کیا ہے۔

مذہبی تجربے کے تسلسل پر حضرت محمد ﷺ کے اعتقاد کو جلد ہی ایک آزمائش میں سے گزرنا پڑا۔ قریش کے ساتھ تعلقات خراب ہونے کے بعد مکہ میں مسلمانوں کے لیے زندگی اجیرن ہو گئی۔ قبائلی تحفظ سے محروم غلاموں اور آزاد آدمیوں کے ساتھ اس قدر خراب سلوک کیا گیا کہ کچھ ایک تو جان سے ہاتھ دھو بیٹھے اور حضرت محمد ﷺ کے اپنے قبیلے بنو ہاشم کو سبق سکھانے کے لیے اس کا بائیکاٹ کر دیا گیا۔ حتیٰ کہ رسول اللہ کی اپنی زندگی کو خطرہ لاحق ہو گیا۔ یثرب کی شمالی بستی کے بت پرست عربوں نے مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ اپنا قبیلہ چھوڑ کر ان کے پاس چلے آئیں۔ یہ کسی عرب کے لیے نہایت انوکھا اقدام تھا: عرب میں قبیلہ بہت اہمیت رکھتا تھا۔ یثرب مسلسل اپنے متحارب گروہوں کی وجہ سے جنگ و جدال کا شکار تھا، اور بہت سے مشرک اسلام کو اپنے مسائل کے ایک روحانی اور سیاسی حل کے طور پر قبول کرنے کو تیار تھے۔ اس بستی میں تین بڑے یہودی قبائل آباد تھے اور انھوں نے بت پرستوں کے ذہنوں کو وحدانیت کے لیے تیار کر رکھا تھا۔ اس کا مطلب ہے کہ وہ عرب معبودوں کو برا بھلا کہے جانے پر قریش جتنے معترض نہ ہوئے۔ چنانچہ 622 عیسوی کے موسم گرما کے دوران تقریباً 70 مسلمان اور ان کے اہل خانہ یثرب ہجرت کر گئے۔

ہجرت مدینہ سے ایک سال قبل حضرت محمد ﷺ نے اپنے نئے مذہب کو یہودیت کے ساتھ زیادہ سے زیادہ تشبیہ دی۔ اتنے برسوں تک الگ تھلگ کام کرنے کے بعد انھوں نے لازماً ایک پرانی اور زیادہ باسوخ روایت کے ساتھ تعلق بڑھانے کی امید کی ہو گی۔ چنانچہ آپ نے یہودیوں کے یوم کفارہ کے موقع پر مسلمانوں کو روزہ رکھنے کو کہا اور انھیں حکم دیا کہ وہ بھی دن میں تین نمازیں پڑھا کریں۔* مسلمانوں کو یہودی عورتوں کے ساتھ شادیاں کرنے کی بھی اجازت تھی۔ مدینہ کے یہودی ان اقدامات کے نتیجے میں مسلمانوں کو اپنے درمیان جگہ دینے کو تیار ہو گئے۔ تاہم، انجام کار انھوں نے بھی رسول اللہ کی مخالفت شروع کر دی اور نئے مہاجرین پر ظلم کرنے والے بت پرستوں کے ساتھ مل گئے۔ یہودیوں کے ان کو مسترد کرنے کی وجہ موجود تھی: ان کا خیال تھا کہ وحی کا دور ختم ہو چکا تھا۔ وہ ایک مسیحا کے منتظر تو تھے لیکن اس موقع پر کوئی بھی یہودی یا مسیحی ان کے پیغمبر ہونے پر یقین نہیں رکھتا تھا۔ تاہم، وہ سیاسی رجحانات بھی رکھتے تھے: پرانے وقتوں میں انھوں نے دیگر متحارب عرب قبائل کو شکست دے کر نخلستان پر قبضہ حاصل کیا تھا۔ جبکہ رسول اللہ ﷺ نے قریش کے ہمراہ مسلم ائمہ میں ان دونوں قبائل کا بھائی چارہ قائم کیا۔ یہودی مدینہ میں اپنی حیثیت کو انحطاط پذیر دیکھ کر مخالفت پر اتر آئے۔ وہ مسجد میں جمع ہو کر مسلمانوں کی کہانیاں سنتے اور اُن کا ٹھٹھہ اڑاتے تھے۔31 آسمانی صحیفے پر اپنے برتر علمی عبور کے ذریعے ان کے لیے قرآن میں بیان کردہ باتوں پر اعتراضات اٹھانا آسان تھا۔ وہ حضرت محمد ﷺ کے ایک عام انسان ہونے کا بھی مذاق اڑایا کرتے اور کہتے تھے کہ ایک ایسا شخص کیسے پیغمبر ہو سکتا ہے جو اپنے گمشدہ اونٹ کو بھی نہ ڈھونڈ سکتا ہو۔

یہودیوں کا منافقانہ طرز عمل حضرت محمد ﷺ کے لیے ایک بہت بڑی مایوسی تھی۔ لیکن کچھ ایک یہودی دوستانہ جذبات بھی رکھتے تھے، اور لگتا ہے کہ وہ بظاہر مسلمانوں کے ساتھ مل گئے۔ وہ حضرت محمد ﷺ کے ساتھ بائبل پر بحث کرتے، جس کے نتیجے میں رسول اللہ نے یہودیوں کے عقائد سے واقفیت حاصل کی اور علمی بنیادوں پر ان کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار ہوئے۔ اس کے علاوہ آپ کو یہودیوں اور مسیحیوں کے درمیان پائے جانے والے وسیع اختلافات کے بارے میں بھی معلوم ہوا۔ عربوں جیسے باہر والے لوگوں کی نظر میں یہ سوچنا منطقی تھا کہ توریت اور انجیل کے پیروکاروں نے حضرت ابراہیمؑ کے خالص حنفیہ مذہب میں غیر مستند عناصر متعارف کرائے تھے۔ مثلاً ربیوں کی بتائی ہوئی زبانی شریعت اور تثلیث کا گستاخانہ عقیدہ۔ حضرت محمد ﷺ نے یہ بھی جانا کہ یہودیوں کو ان کے اپنے صحیفوں میں بے

* مصنف نے اپنے ان دعووں یا آرا کی حمایت میں کوئی سند یا حوالہ پیش نہیں کیا (مترجم)۔

ایمان لوگ کہا گیا ہے جنھوں نے سونے کے بچھڑے کی عبادت کر کے بت پرستی کا ارتکاب کیا تھا۔ قرآن میں یہودیوں کے خلاف نقطۂ نظر کافی واضح ہے اور اس سے پتا چلتا ہے کہ یہودیوں کی جانب سے مسترد کیے جانے کی صورت میں مسلمان کس قدر عدمِ تحفظ محفوظ کرتے تھے اس کے باوجود قرآن زور دیتا ہے کہ "سابق الہامی صحائف کے سبھی لوگ "32 غلطی کا شکار نہیں ہوئے تھے اور سب مذاہب اساسی طور پر ایک ہی ہیں۔

مدینہ کے خیر خواہ یہودیوں نے آپ کو حضرت ابراہیمؑ کے بڑے بیٹے اسماعیل کی کہانی بھی بتائی۔ بائبل کے مطابق ابراہیمؑ کی بیوی حاجرہ کے بطن سے ایک بیٹا پیدا ہوا، لیکن جب سارہ نے اسحٰق کو جنم دیا تو بہت حاسد ہوئی اور مطالبہ کیا کہ وہ اسماعیل اور حاجرہ سے چھٹکارا حاصل کریں۔ خدا نے حضرت ابراہیمؑ کو تسلی دینے کے لیے وعدہ کیا کہ اسماعیل بھی ایک بہت بڑی قوم کا باپ بنے گا۔

عرب یہودیوں نے اپنی طرف سے کچھ مقامی داستانوں کا اضافہ بھی کر لیا تھا جن کے مطابق حضرت ابراہیمؑ حضرت حاجرہ اور اسماعیل کو مکہ کی وادی میں چھوڑ گئے تھے جہاں خدا نے ان کی حفاظت کی اور جب بچے نے پیاس کے مارے ایڑیاں رگڑیں تو زمزم کا چشمہ پھوٹ نکلا۔ بعد میں حضرت ابراہیمؑ اپنے بیٹے سے ملنے آئے اور ان دونوں نے مل کر خدا کا پہلا معبد یعنی خانہ کعبہ تعمیر کیا۔ اسماعیل عربوں کے جد امجد بنے، لہٰذا یہودیوں کی طرح عرب بھی آلِ ابراہیمؑ تھے۔ مسلمانوں کو یہ داستان بہت اچھی لگی ہو گی جو عربوں کے لیے ایک نئے آسمانی صحیفے پر ایمان رکھتے تھے، اور اب وہ اپنے عقیدے کی بنیاد اپنے اجداد کی تقدیس پر رکھ سکتے تھے۔ جنوری 624ء میں جب میڈیا کے یہودیوں کی اسلام دشمنی واضح ہو گئی تو اللہ کے نئے مذہب نے اپنی خود مختاری کا اعلان کیا۔ رسول اللہ نے مسلمانوں کو یروشلم کی بجائے کعبہ کی جانب منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ قبلہ کی اس تبدیلی کو رسول اللہ کی ایک اہم ترین دانش مندی قرار دیا جاتا ہے۔ اصل میں اس کا حکم خدا نے دیا تھا۔ اس طرح مسلمانوں نے ثابت کر دیا کہ وہ یہودیت یا مسیحیت کی بجائے صرف خدا کے پیروکار ہیں۔ وہ کسی ایسے فرقے میں شامل ہونے کو تیار نہ تھے جو خدائے واحد کے مذہب کو مختلف گروہوں میں تقسیم کرتا ہو۔ بلکہ وہ تو قدیم دینِ ابراہیم کی جانب لوٹ رہے تھے جو سب سے پہلے مسلمان تھے کیونکہ انھوں نے ہی یہ خانہ خدا تعمیر کیا تھا۔

اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہودی یا مسیحی ہو جاؤ تو تم ہدایت پا جاؤ گے۔ کہہ دو کہ نہیں بلکہ ہمارا دین ابراہیم کا ہے جس نے تمام جھوٹی چیزوں سے منہ موڑا اور جو خدا کے سوا کسی کے آگے جھکنے والا نہ تھا۔

کہو کہ ہم خدا پر ایمان لائے اور جو (کتاب) ہم پر اتری، اس پر اور جو (صحیفے) ابراہیم اور اسمٰعیل اور اسحاق اور یعقوب اور ان کی اولاد پر نازل ہوئے ان پر اور جو (کتابیں) موسیٰ اور عیسیٰ کو عطا ہوئیں، ان پر، اور جو اور پیغمبروں کو ان کے پروردگار کی طرف سے ملیں، ان پر (سب پر ایمان لائے) ہم ان پیغمبروں میں سے کسی میں کچھ فرق نہیں کرتے اور ہم اسی (خدائے واحد) کے فرماں بردار ہیں۔[33]

مسلمان اپنے ہجری سن کا آغاز حضرت محمد ﷺ کے روز پیدائش یا پہلی وحی آنے کے دن سے نہیں بلکہ مکہ سے مدینہ ہجرت سے کرتے ہیں (ہجرت کی نسبت سے ہی اسے ہجری سن کہا جاتا ہے)، یعنی جب مسلمانوں نے اسلام کو ایک سیاسی حقیقت کا روپ دے کر تاریخ میں اللہ کے منصوبے کو عملی جامہ پہنانا شروع کیا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ اسلام تعلیم دیتا ہے کہ ایک منصفانہ اور مساواتی معاشرے کے لیے کام کرنا تمام مذہبی لوگوں کا فرض ہے اور درحقیقت مسلمانوں نے اپنے اس سیاسی مشغلے کو بڑی سنجیدگی کے ساتھ لیا۔ رسول اللہ کوئی سیاسی راہنما بننے کا ارادہ نہیں رکھتے تھے، لیکن حالات نے انھیں عربوں کے لیے ایک بالکل نیا سیاسی حل پیش کرنے پر مجبور کر دیا۔ ہجرت سے لے کر اپنے وصال تک کے درمیانی 10 برس میں (632ء تک) رسول اللہ اور ابتدائی مسلمان مدینہ میں اپنے مخالفین اور مکہ کے قریش کے ساتھ اپنی بقا کی جدوجہد میں مصروف رہے۔ وہ سب امت کو ملیامیٹ کر دینے کا عزم کیے ہوئے تھے۔ اہل مغرب اکثر رسول اللہ کو ایک جنگجو کے طور پر پیش کرتے اور کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنے زورِ بازو سے لوگوں کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا۔ حقیقت بالکل مختلف ہے۔ آپ نے کبھی کسی کو زبردستی اپنا پیروکار نہیں بنایا۔ قرآن بھی اس بارے میں واضح اور دو ٹوک نقطۂ نظر رکھتا ہے: 'دین میں کوئی جبر نہیں۔" قرآن کے مطابق واحد جائز جنگ صرف اپنے دفاع کے لیے ہے۔ کبھی کبھی اعلیٰ اقدار کو بچانے کے لیے لڑائی ضروری ہو جاتی ہے، جیسا کہ مسیحی ہٹلر کے خلاف لڑنا ضروری خیال کرتے ہیں۔ اللہ نے اپنے پیارے نبی کو بے مثال خوبیوں سے نوازا تھا۔ رسول اللہ کی

زندگی کے اواخر تک زیادہ تر عرب قبائل اُمّہ میں شامل ہو چکے تھے، چاہے ان کا اسلام کافی حد تک ظاہری ہی تھا۔ 630 عیسوی میں مکہ نے اپنے دروازے آنحضرت ﷺ پر کھول دیے اور آپ کسی خون ریزی کے بغیر اسے فتح کرنے میں کامیاب ہوئے۔ آپ ﷺ اپنی وفات سے کچھ عرصہ قبل 632 عیسوی میں حجۃ الوداع کی غرض سے گئے اور اس موقعہ پر بت پرست عرب کی قدیم حج کی رسوم کو اسلامی جامہ پہنایا۔ حج اسلام کا پانچواں رکن ہے۔

اگر وسائل ہوں تو زندگی میں کم از کم ایک بار حج بیت اللہ کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے۔ مناسک حج مسلمانوں کو حضرت ابراہیمؑ، حضرت ہاجرہ اور اسماعیلؑ کی یاد دلاتے ہیں۔ کسی غیر مسلم کو یہ رسوم فضول اور بے معنی لگتی ہیں ۔ لیکن ان کے ذریعے وہ ایک زبردست مذہبی تجربہ کرتے اور اسلامی روحانیت کے اجتماعی اور ذاتی پہلوؤں کا کامل انداز میں ظاہر کرتے ہیں۔ آج ہر سال حج کے لیے دنیا بھر سے مسلمان ایک خاص مہینے میں خانہ کعبہ کے گرد جمع ہوتے ہیں۔ ان میں غیر عربوں کی بھی ایک بڑی تعداد شامل ہوتی ہے جنھوں نے قدیم عربی رسوم کو اپنا لیا ہے۔ ایک جیسے احرام باندھ کر کعبہ کا طواف کرتے ہوئے وہ تمام نسلی یا طبقاتی امتیازات کو بھول جاتے اور روز مرہ زندگی کے انا پرستانہ مشاغل سے تعلق توڑ لیتے ہیں۔ وہ یک آواز ہو کر پکارتے ہیں: لبیک اللھم لبیک۔ ایرانی فلسفی علی شریعتی نے اس رسم کے مفہوم کو کافی واضح کیا ہے:

> جب آپ طواف کرتے ہوئے کعبہ کے قریب ہوتے جاتے ہیں تو یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی چھوٹی سی ندی ایک بڑے دریا میں مل رہی ہو۔ ایک لہر آپ کو زمین سے اوپر اٹھا دیتی ہے۔ اچانک، آپ ہوا میں تیر رہے ہوتے ہیں، لوگوں کا ہجوم آپ کو اس قدر بھینچتا ہے کہ ایک نئی زندگی مل جاتی ہے۔ اب آپ ہجوم کا جزو ہوتے ہیں؛ اب آپ ایک جیتا جاگتا اور ابدی انسان بن جاتے ہیں..... کعبہ دنیا کا سورج ہے جس کا چہرہ آپ کو اپنے مدار میں کھینچتا ہے۔ آپ اس ہمہ گیر نظام کا جزو بن جاتے ہیں۔ اللہ کے گرد طواف کرتے ہوئے آپ جلد ہی خود کو بھول جائیں گے..... آپ ایک ذرے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو آہستہ آہستہ پگھلتے ہوئے غائب ہو جاتا ہے۔ یہ مطلق محبت کا نقطۂ عروج ہے۔34

یہودیوں اور مسیحیوں نے بھی اجتماعی روحانیت پر زور دیا ہے۔ حج ہر مسلمان کے لیے اُمّہ کے ضمن میں ایک ذاتی مذہبی تجربہ ہے۔ بہت سے دیگر مذاہب کی طرح یہاں بھی امن اور ہم آہنگی کو اہمیت حاصل ہے، اور خانۂ خدا کے نواح میں پہنچ جانے کے بعد ہر قسم کا تشدد ممنوع ہو جاتا ہے۔ زائرین کوئی سخت جملہ بولنے یا کسی کیڑے کو مارنے سے بھی گریز کرتے ہیں۔ چنانچہ اس وقت تمام اسلامی دنیا میں غصے کی لہر دوڑ گئی جب 1987ء میں ایرانی زائرین نے شورش برپا کی جس کے نتیجے میں 402 افراد مارے گئے اور 649 زخمی ہوئے۔

رسول اللہ کا وصال جون 632ء میں ایک مختصر علالت کے نتیجے میں اچانک ہوا۔ آپ کی وفات کے بعد کچھ ایک بدوؤں نے اُمّہ سے علیحدگی اختیار کرنے کی کوشش کی، لیکن عرب کی سیاسی یگانگت قائم رہی۔ انجام کار متذبذب قبائل نے بھی ایک خدا کا مذہب قبول کر لیا: رسول اللہ کی شاندار کامیابی نے عربوں پر واضح کر دیا تھا کہ ان کی صدیوں پرانی بت پرستی جدید دور میں کار آمد نہیں۔ اللہ کے دین نے بھائی چارے کی اقدار متعارف کروائیں جو زیادہ ترقی پسند مذاہب کا طرۂ امتیاز تھیں: اخوت اور سماجی انصاف اس کی اہم ترین خوبیاں تھیں۔

حضرت محمد ﷺ کے عہد حیات میں تمام جنسوں کی برابری پر زور دیا گیا۔ آج عموماً مغرب میں اسلام کو عورت کا مخالف سمجھا جاتا ہے۔ لیکن مسیحیت کی طرح اللہ کا دین بھی اصل میں عورتوں کے لیے مثبت رویہ رکھتا تھا۔ جاہلی معاشرے میں عورتوں کے ساتھ عربوں کا سلوک بہت ظالمانہ تھا۔ مثلاً کثیر الازدواجی عام تھی اور بیویاں اپنے باپ کے گھر میں ہی رہتی تھیں۔ امیر طبقہ کی عورتوں کو کافی اثر و رسوخ اور اہمیت حاصل تھی ۔ مثلاً حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ ایک کامیاب تاجر تھیں۔ لیکن اکثریت کی حالت غلاموں جیسی تھی۔ انھیں کوئی سیاسی یا انسانی حقوق حاصل نہ تھے اور بیٹیوں کو پیدا ہوتے ہی مار ڈالنے کا رواج عام تھا۔ قرآن نے بچیوں کو قتل کرنا ممنوع قرار دیا اور عربوں سے کہا کہ وہ لڑکی پیدا ہونے پر سوگ نہ منایا کریں۔ اس نے عورتوں کو ترکے اور طلاق کے قانونی حقوق بھی دیے: بہت سے مغربی ممالک کی عورتوں کو انیسویں صدی تک یہ چیزیں حاصل نہ ہو سکتی تھیں۔ حضرت محمد ﷺ نے عورتوں کو معاشرے میں فعال کردار ادا کرنے کے لیے حوصلہ افزائی کی۔ عورتوں کی جانب سے کیے گئے سوالوں میں سے ایک اہم ترین سوال یہ تھا کہ قرآن میں صرف مردوں کی بات کیوں کی گئی ہے، حالانکہ عورتیں

بھی ایمان لائی ہیں۔ اس کے نتیجے میں اترنے والی وحی میں ہر قسم کا جنسی امتیاز ختم کر دیا گیا۔35 اس کے بعد قرآن میں اکثر عورتوں کا ذکر ہونے لگا، جو یہودیوں یا مسیحیوں کے مقدس صحائف میں شاذ ہی ملتا ہے۔

بد قسمتی سے بعد میں مسیحیت کی طرح اسلام بھی ایسے افراد کے اثرات کا شکار ہوا جنھوں نے قرآن کی من مانی تفسیر کی۔ قرآن نے تمام عورتوں کو نہیں بلکہ صرف رسول اللہ کی عورتوں کو نقاب اوڑھنے کا حکم دیا تھا، جو اس وقت کے عرب میں سماجی رتبے کی علامت تھا۔ جب اسلام نے مہذب دنیا میں جگہ بنائی تو مسلمانوں نے بھی عورت کی تحقیر والی رسوم اپنا لیں۔ عورتوں کو نقاب اوڑھا کر اور الگ تھلگ رکھنے کا رواج فارس اور مسیحی بازنطین سے آیا جہاں عورت ایک طویل عرصے سے پس رہی تھی۔ خلافتِ عباسیہ (750-1258ء) تک آتے آتے مسلمان عورتوں کی حالت بھی اپنی یہودی اور مسیحی معاشرے کی بہنوں جیسی ہی ہو چکی تھی۔ آج حقوقِ نسواں کی مسلمان کارکن خواتین اپنے مردوں سے قرآن کی اصل روح بحال کرنے کا مطالبہ کرتی ہیں۔

یہ حقیقت اس امر کی یاد دہانی کرواتی ہے کہ کسی بھی دوسرے عقیدے کی طرح اسلام کی بھی متعدد تفسیریں کی جا سکتی ہیں۔ نتیجتاً اس میں متعدد فرقے اور گروہ بن گئے۔ سب سے پہلے اختلاف کا آغاز اس وقت ہوا جب مسلمانوں نے حضرت ابو بکرؓ کو خلیفۃ الرسول منتخب کر لیا۔ لیکن ایک قلیل گروہ کا خیال تھا کہ آپ حضرت علیؓ ابن ابی طالب کو خلیفہ بنانا چاہتے تھے۔ خود حضرت علیؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی بیعت کر لی تھی، لیکن بعد کے برسوں میں وہ ان لوگوں کی امیدوں کا مرکز نظر آتے ہیں جنھیں پہلے تین خلفا کی پالیسیوں پر اعتراض تھا۔ آخر کار حضرت علیؓ 656ء میں خلیفہ بنے: شیعہ حضرات انھیں پہلا امام یا اُئمہ کا راہنما کہتے ہیں۔ قیادت کے حوالے سے سنیوں اور اہلِ تشیع کے درمیان تضاد عقیدے کی بجائے سیاسی بنیادوں پر تھا، اور یہ چیز مسلم مذہب میں سیاست کی اہمیت کا باعث بنی، بشمول تصورِ خدا کے۔ شیعانِ علیؓ بدستور ایک اقلیت رہے اور انھوں نے نواسۂ رسول حسینؓ ابن علیؓ کی ذات میں اپنے احتجاج کو مثالی صورت دی۔ حضرت حسینؓ ابن علیؓ نے اپنے والد کی وفات کے بعد خلافت پر قبضہ کر لینے والے امویوں کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی اور 680ء میں اموی خلیفہ یزید کے حامیوں نے انھیں کربلا

کے میدان میں شہید کر دیا۔ تمام مسلمان حضرت امام حسینؓ کی شہادت کو دکھ کے ساتھ یاد کرتے ہیں، لیکن وہ بالخصوص شیعوں کے ہیرو بن گئے۔ اس وقت تک مسلمانوں میں ملوکیت کا آغاز ہو چکا تھا۔ پہلے چار خلفا نے صرف بازنطین اور فارس کی زوال پذیر سلطنتوں کے عربوں میں اسلام کی اشاعت پر توجہ دی۔ تاہم، امویوں کے دور میں ایشیا اور شمالی افریقہ تک توسیع جاری رہی اور عرب استعماریت اس کا اصل محرک تھی۔

نئی سلطنت میں کسی بھی شخص کو اسلام قبول کرنے پر مجبور نہ کیا گیا، در حقیقت حضرت محمد ﷺ کے ایک سو سال بعد تک تبلیغ کی بہت کم حوصلہ افزائی کی گئی اور تقریباً 700 عیسوی میں اسے قانوناً ممنوع قرار دے دیا گیا: مسلمانوں کو یقین تھا کہ اسلام اسی طرح صرف عربوں کے لیے تھا جیسے یہودیت یعقوبؑ کے بیٹوں کے لیے تھی۔ اہل الکتاب کی حیثیت میں مسیحیوں اور یہودیوں کو ذمیوں کے طور پر مذہبی آزادی دی گئی۔ جب عباسی خلفا نے دوبارہ تبلیغ شروع کی تو ان کی سلطنت میں بہت سے سامی اور آریائی لوگ نئے مذہب کو قبول کرنے پر تیار ہو گئے۔ مسلمان کی ذاتی مذہبی زندگی میں سیاست کو ایسی اہمیت حاصل نہیں جیسی کہ مسیحیت میں ہے۔ مسلمان اللہ کے احکامات کے مطابق عادلانہ معاشرہ قائم کرنے کا عزم رکھتے ہیں۔ اُئمہ کو ایک مقدس اہمیت حاصل ہے۔

چنانچہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی برسوں میں خلیفہ کی حیثیت اور اسٹیبلشمنٹ کے حوالے سے سیاسی غور و فکر کے نتیجے میں خدا کی فطرت کے متعلق قیاس آرائی کا آغاز ہوا۔ اس بارے میں عالمانہ بحثیں ہوئیں کہ اُئمہ کی قیادت کس قسم کے شخص کو سونپنی چاہیے۔ خلفائے راشدین کے دور کے بعد مسلمانوں پر عیاں ہوا کہ وہ ایک ایسی دنیا میں زندگی گزار رہے تھے جو مدینہ کے چھوٹے اور جنگ زدہ معاشرے سے بہت مختلف تھی۔ اب وہ ایک وسعت پذیر سلطنت کے مالک تھے اور ان کے راہنما لہو و لعب میں ڈوبے ہوئے نظر آتے تھے۔ طبقۂ اشراف اور دربار میں عیش اور بے ایمانی کا دور دورہ تھا۔ نہایت پرہیزگار مسلمانوں نے قرآن کے سوشلسٹ پیغام کے ساتھ اسٹیبلشمنٹ کو للکارا اور اسلام کو نئے حالات کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ متعدد حل اور فرقے پیدا ہو گئے۔

مقبول ترین حل روایت پسندوں نے تلاش کیا جنھوں نے رسول اللہ ﷺ اور خلفائے

راشدین کے مثالی تصورات کو بحال کرنے کی کوشش کی۔ اس کے نتیجے میں شرعی قانون جس کی بنیاد قرآن اور اسوۂ حسنہ پر تھی۔ لاتعداد احادیث سینہ بہ سینہ گردش کر رہی تھیں۔ ان کی تدوین آٹھویں اور نویں صدیوں میں متعدد جامعین نے کی، جن میں سے مشہور ترین نام اسماعیل البخاری اور مسلم ابن الحجاج القشیری کے ہیں۔ چونکہ رسول اللہ نے اپنی ساری زندگی خدا کی اطاعت میں بسر کی تھی اس لیے مسلمانوں کو بھی اپنی روزمرہ زندگیوں میں رسول اللہ کی پیروی کرنا تھی۔ چنانچہ اٹھنے، بیٹھنے، کھانے، پینے، نہانے اور عبادت کرنے میں سنت رسول پر عمل نے مسلمانوں کو ایک ایسی زندگی بسر کرنے میں مدد دی جو اللہ کی نظر میں پسندیدہ تھی۔ اس طرح انھیں اللہ کی نظر میں قابلِ قبول بننے کی امید تھی۔ لہٰذا جب مسلمان سنت کی پیروی میں ایک دوسرے سے آمنا سامنا ہونے پر 'السلام و علیکم' کہتے ہیں، جب وہ حیوانوں پر شفقت کرتے ہیں، غربا اور مساکین کی مدد کرتے ہیں تو انھیں اللہ یاد آتا ہے۔ ظاہری طرزِ عمل کا مقصد تقویٰ اختیار کرنا ہے۔ سنت اور حدیث کے حوالے سے کافی بحث مباحثہ ہوا ہے: کچھ ایک کو باقیوں کی بہ نسبت زیادہ مستند سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ان روایات کے تاریخی طور پر مستند ہونے کا سوال ان کی عملی حیثیت کے مقابلہ میں کم اہم ہے۔

بیشتر احادیث کا تعلق روزمرہ امور کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعیات، علم کائنات اور دین کے ساتھ بھی ہے۔ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں سے متعدد احادیث رسول اللہ کو خدا کی جانب سے کہی گئی باتیں ہیں۔ یہ احادیثِ قدسی صاحبِ ایمان میں اللہ کے رچے بسے ہونے پر زور دیتی ہیں۔ مثلاً ایک مشہور حدیث ان مراحل کی فہرست بتاتی ہے جن کے تحت کوئی مسلمان اپنے اندر مجسم الوہی حاضری کا ادراک کرتا ہے: آپ قرآن اور شریعت کے احکامات پر عمل کرنے سے آغاز کرتے اور پھر زہد و تقویٰ کے کاموں کی طرف بڑھتا ہے۔

جس نے میرے کسی دوست (ولی) کے ساتھ دشمنی کی میں نے اس کے ساتھ اعلان جنگ کیا۔ میرے لیے اس سے زیادہ پسندیدہ چیز کوئی نہیں کہ میں نے اپنے بندے پر جو کچھ فرض کیا ہے (اس کی بجا آوری کے ذریعے) وہ مجھ سے قربت حاصل کرے۔ بندہ نوافل کے ذریعے برابر مجھ سے قربت حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں۔ جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو اس کی سماعت بن

جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اور اس کی نگاہ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اس کا پیر بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے.....[36]

یہودیت اور مسیحیت کی طرح ماورائی خدا یہاں بھی حاضر و ناظر ہے۔ مسلمان بھی اپنے سے پہلے کے ان دو بڑے مذاہب کے تجویز کردہ طریقوں کے ذریعے الوہی موجودگی کو محسوس کر سکتے۔ سنت کی پیروی کی بنیاد پر اس قسم کے تقویٰ کو فروغ دینے والے مسلمانوں کو اہل الحدیث کہا جاتا ہے۔ وہ اموی اور عباسی درباروں کے تعیش کی مخالفت کرتے تھے لیکن شیعوں کے انقلابی طرزِ عمل کے بھی حامی نہ تھے۔ وہ نہیں سمجھتے تھے کہ خلیفہ کا غیر معمولی روحانی صلاحیتوں کا مالک ہونا ضروری ہے: وہ تو محض ایک منتظم ہوتا ہے۔ تاہم، قرآن کی الہامی حیثیت اور سنت پر زور دے کر انھوں نے ہر مسلمان کو اللہ کے ساتھ براہِ راست تعلق جوڑنے کے قابل بنایا۔ مذہبی پیشواؤں کے کسی طبقے کو ثالث کا کردار ادا کرنے کی ضرورت نہ تھی؛ ہر مسلمان خدا کے سامنے اپنے اعمال کا ذمہ دار تھا۔

سب سے بڑھ کر اہل الحدیث نے تعلیم دی کہ قرآن ایک ابدی حقیقت ہے جو توریت اور لوگوس کی ہی طرح خود خدا کا پرتو ہے، یہ ابتدائے آفرینش سے ہی حقیقتِ کل کے ذہن میں موجود ہے۔ ان کے قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے عقیدے کا مطلب تھا کہ جب اس کی تلاوت کی جائے تو ہر مسلم نظر نہ آنے والے خدا کو براہِ راست طور پر سماعت کر سکتا ہے۔ قرآن اصل میں ان کے لیے ایسا ہی تھا کہ جیسے خدا خود ان کے درمیان موجود ہو، اور اس الوہی کتاب کو ہاتھ لگانا ذاتِ الٰہی کو چھونے کے مترادف تھا۔ ابتدائی مسیحیوں کا بھی یسوع مسیح کے بارے میں اسی قسم کا خیال ہوا کرتا تھا۔

ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔
یہی ابتدا میں خدا کے ساتھ تھا۔
سب چیزیں اس کے وسیلہ سے پیدا ہوئیں اور جو کچھ پیدا ہوا ہے اُس میں سے کوئی چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی۔
اس میں زندگی تھی اور وہ زندگی آدمیوں کا نور تھی۔

اور نور تاریکی میں چمکتا ہے اور تاریکی نے اُسے قبول نہ کیا۔ 37

تاہم، شیعوں نے آہستہ آہستہ ایسے خیالات پیش کیے جو کافی حد تک مسیحی نظریۂ تجسیم سے مماثلت رکھتے ہیں۔ حضرت امام حسینؓ کی المناک شہادت کے بعد اہل تشیع پوری طرح قائل ہو گئے کہ صرف اُن (امام حسینؓ) کے والد محترم کی اولادوں کو ہی امت کی قیادت کرنی چاہیے۔ رسول اللہ ﷺ کے چچازاد اور داماد ہونے کے ناتے حضرت علیؓ قرابت قریبہ رکھتے تھے چونکہ رسول اللہ کا کوئی بھی بیٹا کم سنی کی عمر سے آگے نہیں بڑھ سکا تھا، اس لیے حضرت علیؓ آپ کے قریب ترین مرد رشتہ دار تھے۔ قرآن میں پیغمبر اکثر مواقع پر خدا سے اپنی اولادوں کی فلاح کی دعا مانگتے ہیں۔ اہل تشیع نے الوہی رحمت کے اس تصور کو وسعت دی اور یہ یقین کرنے لگے کہ رسول اللہ کی بیٹی حضرت فاطمۃ الزہرہ کی اولادیں ہی خدا کی حقیقی معرفت رکھتی تھیں۔ صرف وہی اُئمہ کو حقیقی الوہی قیادت فراہم کرنے کے اہل تھے۔ اگر حضرت علیؓ کی اولاد کو اقتدار مل جاتا تو مسلمان انصاف کے ایک عہدِ زریں کا تجربہ کرتے اور امت کو خدا کی مرضی کے مطابق چلایا جاتا۔

حضرت علیؓ کے ساتھ لگاؤ نے کچھ حیرت انگیز صورتیں اختیار کیں۔ کچھ اہل تشیع کے گروہ انھیں قریب الوہی درجہ دیتے ہیں۔ شاید وہ اس قدیم فارسی روایت پر عمل کر رہے ہوں کہ ایک الوہی طور پر منتخب کردہ خاندان ہی الوہی پیغام کو نسل در نسل آگے بڑھاتا ہے۔ اموی دور کے اختتام تک کچھ اہل تشیع یہ یقین کرنے لگے کہ حضرت علیؓ کی اولاد کے صرف ایک سلسلے کو مستند علم حاصل تھا۔ مسلمانوں کو امت کا امام بس اس ایک خاندان میں ہی مل سکتا تھا۔ چاہے وہ اقتدار میں ہو یا نہ ہو مگر اس سے راہنمائی لینا نہایت لازمی تھا۔ خلفا نے آئمہ (امام کی جمع) کو ریاست کا دشمن سمجھا: شیعی روایت کے مطابق متعدد آئمہ کو زہر دے دیا گیا اور کچھ کو چھپنا پڑا۔ ہر امام اپنی وفات سے قبل اپنی اولاد میں سے ایک جانشین منتخب کر جاتا۔ آہستہ آہستہ اماموں کو خدا کے اوتاروں جیسا درجہ دیا جانے لگا: ہر امام زمین پر خدا کی موجودگی کا "حجہ" یعنی ثبوت تھا۔ اس کے اقوال، احکامات اور فیصلے منجانب اللہ تھے۔ جس طرح مسیحیوں نے مسیح کو خدا تک رسائی کا راستہ، سچائی اور روشنی قرار دیا اسی طرح اہل تشیع کی نظر میں ان کے امام خدا کا دروازہ اور ہر نسل کے راہنما تھے۔

اہل تشیع کی مختلف شاخوں نے الوہی تسلسل کو مختلف انداز میں پیش کیا۔ مثلاً اثنا عشری (بارہ اماموں کو ماننے والے) حسینؓ ابن علیؓ کی بارہ اولادوں کو تسلیم کرتے تھے، حتیٰ کہ 939ء میں بارھویں امام انسانی معاشرے سے غائب ہوگئے۔ چونکہ ان کی کوئی اولاد نہ تھی اس لیے سلسلۂ نسل منقطع ہوگیا۔ سات اماموں کو ماننے والے اسماعیلیوں کا کہنا تھا کہ ساتویں امام ہی آخری تھے۔ بارھویں یا پوشیدہ امام کے معتقدین نے ایک مسیحائی عقیدہ اختیار کیا جس کے مطابق وہ عہدِ زریں کا آغاز کرنے کے لیے دنیا میں واپس آئیں گے۔ انقلابِ ایران کے بعد سے اہل مغرب نے شیعہ ازم کو اسلام کا ایک بنیاد پرست فرقہ تصور کیا ہے، لیکن یہ درست نہیں۔ شیعیت ایک لطیف روایت کی صورت اختیار کر گئی۔ در حقیقت اہل تشیع ان مسلمانوں کے ساتھ بہت کچھ مشترک رکھتے ہیں جنھوں نے فلسفیانہ انداز میں قرآن پر منطقی دلائل کا اطلاق کیا۔ معتزلہ کے طور پر جانے جانے والے یہ منطق پسند درباری تعیشات کے سخت مخالف اور اسٹیبلشمنٹ کے خلاف سیاسی طور پر سرگرم تھے۔

سیاسی سوال نے انسانی معاملات میں خدا کی مداخلت کے متعلق ایک دینیاتی بحث کا آغاز کیا۔ امویوں کے حامی غیر درست طور پر یہ دعویٰ کرتے تھے کہ ان کا غیر اسلامی طرز عمل ان کی غلطی نہیں کیونکہ خدا نے ان کی تقدیر میں ایسا بننا ہی لکھا ہوا تھا۔ قرآن میں خدا کے مطلق اور علیم و خبیر ہونے کا تصور بہت واضح طور پر موجود ہے، اور تقدیر کے لکھے کی حمایت میں بہت سے حوالے پیش کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن قرآن انسانی ذمہ داری پر بھی انتہائی زور دیتا ہے: "اللہ اتنی دیر تک کسی کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اپنے آپ کو اندر سے تبدیل نہ کرلے۔" نتیجتاً اسٹیبلشمنٹ کے مخالفین نے رائے کی آزادی اور اخلاقی ذمہ داری پر زور دیا۔ معتزلہ نے ایک درمیانی راستہ اپنایا اور انتہائی مؤقف سے اعتزال کر گئے، یعنی الگ ہو گئے۔ انھوں نے انسانیت کی اخلاقی نوعیت کو محفوظ بنانے کے لیے رائے کی آزادی کا دفاع کیا۔ اہل تشیع کی طرح معتزلہ نے بھی اعلان کیا کہ انصاف خدا کا اصل جوہر تھا: وہ کسی کے ساتھ زیادتی نہیں کرسکتا، وہ کسی خلافِ استدلال چیز کی حمایت نہیں کرسکتا۔

معتزلہ یہ دعویٰ کرنے میں غلطی پر تھے کہ انصاف (جو خالصتاً انسانی تصور ہے) خدا کا جوہر تھا۔ طے شدہ تقدیر اور آزاد مرضی کا مسئلہ ایک شخصی خدا کے تصور میں مرکزی مشکل کی

نشاندہی کرتا ہے۔ براہمن جیسے ایک غیر شخصی خدا کو زیادہ آسانی کے ساتھ "خیر" اور "شر" سے بالاتر قرار دیا جاسکتا تھا۔ شخصی خدا کو اپنی خواہشات کے مطابق بنا دینا زیادہ آسان ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذاتی نظریات کی موافقت میں ہی اسے ری پبلکن، سوشلسٹ، نسل پرست یا پھر انقلابی بنا کر پیش کرسکتے ہیں۔ نتیجتاً کچھ لوگوں نے شخصی خدا کو ایک غیر مذہبی تصور سمجھا ہے، کیونکہ اس طرح ہم اپنے انسانی خیالات کو مطلق بنا کر پیش کرنے کا موقعہ حاصل کرلیتے ہیں۔

اس خطرے سے بچنے کے لیے اہل الحدیث نے خدا کے جوہر اور اس کی سرگرمیوں کے درمیان فرق پیش کیا جیسا کہ یہودی اور مسیحی بھی ایک دور میں کرچکے تھے۔ انھوں نے دعویٰ کیا کہ ماورائی خدا کا رشتہ دنیا کے ساتھ جوڑنے والی کچھ ایک صفات قرآن ہی کی طرح ہمیشہ سے اس کے ساتھ موجود تھیں۔ وہ خدا کے قابل ادراک جوہر سے مختلف تھیں، جو ہمیشہ ہماری تفہیم کو فریب دیتا ہے۔ جس طرح یہودیوں نے تصور کیا تھا کہ خدا کی دانش یا توریت ابتدائے آفرینش سے ہی خدا کی ہم وجود تھی، اسی طرح مسلمانوں نے بھی خدا کی شخصیت کے حوالے سے ایک ایسا ہی تصور قائم کرلیا اور اس امر کی یاد دہانی کروائی کہ انسانی ذہن اس کا احاطہ نہیں کرسکتا۔ اگر خلیفہ مامون (813-832ء) نے معتزلہ کی طرف داری نہ کی ہوتی اور ان کے خیالات کو مسلمانوں کا سرکاری عقیدہ بنانے کی کوشش نہ کی ہوتی تو شاید مٹھی بھر لوگ ہی اس استدلالی انداز سے متاثر ہوسکتے۔ لیکن جب خلیفہ نے معتزلی نظریات کو لاگو کرنے کے لیے روایت پسندوں کو اذیت دینا شروع کی تو عام لوگ اس غیر اسلامی طریقہ کار سے خوف زدہ ہوگئے۔ ایک سرکردہ روایت پسند امام احمد بن حنبل (780-855ء) مامون کے ہاتھوں سزائے موت پانے سے بال بال بچ جانے کے بعد ایک عوامی ہیرو بن گئے۔ ان کے تقویٰ اور زہد و ریاضت نے خلافت کو چیلنج کیا اور قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر ان کا عقیدہ معتزلہ کی استدلال پسندی کے خلاف عوامی بغاوت کا نعرہ بن گیا۔

ابن حنبل خدا کے بارے میں کسی بھی منطقی بحث سے انکار کیا کرتے تھے۔ چنانچہ جب اعتدال پسند معتزلی الحسین الکرابیسی (وفات 859ء) نے ایک درمیانی حل پیش کیا۔ کہ جب قرآن کو خدا کے قول کے طور پر لیا جائے تو یہ یقیناً غیر مخلوق تھا، لیکن انسانی زبان میں آنے سے یہ مخلوق ہوگیا۔ تو امام احمد بن حنبل نے اس مسلک کو گمراہ کن قرار دیا۔ الکرابیسی اپنے نقطہ نظر میں دوبارہ ترمیم کرنے پر تیار تھا اور اس نے کہا کہ قرآن کی لکھی اور بولی جانے والی عربی زبان خدا کا ازلی کلام ہونے کے ناتے "غیر مخلوق" تھی۔ تاہم، امام احمد بن حنبل نے قرار دیا کہ اس طرح منطقی انداز میں قرآن کے ماخذ کے بارے میں قیاس آرائی کرنا بے کار اور خطرناک تھا۔ ناقابل بیان خدا کو دریافت کرنے کے لیے منطق مناسب آلۂ کار نہیں۔ انھوں نے معتزلہ پر الزام عائد کیا کہ وہ خدا کی باطنیت ختم کرکے اسے ایک ایسا مجرد فارمولا بنا رہے ہیں جس کی کوئی مذہبی اہمیت نہیں۔ امام احمد بن حنبل نے رائے پیش کی کہ جب قرآن میں خدا کے "بولنے،" "دیکھنے" یا "اپنے تخت پر براجمان" ہونے کا ذکر آئے تو اس کی لفظی تفسیر ہی کی جانی چاہیے، مگر بلا کیف (یعنی یہ پوچھے بغیر کہ کیسے؟)۔ ان کا موازنہ غالباً اِتھاناسیئس جیسے ریڈیکل مسیحیوں کے ساتھ کیا جاسکتا ہے جنھوں نے زیادہ منطقی ملحدوں کے خلاف تجسیم کے عقیدے کی ایک انتہا پسندانہ تعبیر پر اصرار کیا۔ امام احمد بن حنبل ذاتِ خداوندی کے ناقابل تفہیم ہونے پر زور دے رہے تھے جو تمام انسانی منطق اور تصوراتی تجزیے سے ماورا تھی۔

تاہم، قرآن بار بار عقل اور تفہیم کی اہمیت پر زور دیتا ہے، اور امام صاحب کا نقطۂ نظر کچھ سادہ لوح تھا۔ بہت سے مسلمانوں نے اسے گمراہ کن قرار دیا۔ ابوالحسن ابن اسماعیل الاشعری (878-941ء) نے ایک حل پیش کرنے کی کوشش کی۔ وہ ایک معتزلی ہوا کرتا تھا، مگر بعد میں ایک خواب کی وجہ سے اہل الحدیث ہوگیا جس میں اس نے دیکھا کہ نبی پاک اسے حدیث کا مطالعہ کرنے کو کہہ رہے ہیں۔ اس کے بعد الاشعری دوسری انتہا پر چلے گئے اور معتزلہ کو اسلام کے لیے خطرناک قرار دیا۔ تب اسے ایک اور خواب آیا جس میں نبی پاک کچھ ناراض نظر آئے اور فرمایا: "میں نے تمھیں منطقی دلائل ترک کرنے کو نہیں بلکہ سچی احادیث کی حمایت کرنے کو کہا۔"[38] چنانچہ الاشعری نے احمد بن حنبل کے نقطۂ نظر کی علمی توضیح کے لیے معتزلہ کے منطقی طریقے استعمال کیے۔ اگر معتزلہ نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ خدا کا الہام غیر استدلالی نہیں ہوسکتا تو الاشعری نے استدلال اور منطق کی مدد سے خدا کو انسانی تفہیم سے ماورا ثابت کیا۔ اس نے خدا کی حیثیت گھٹا کر ایک ایسے تصور تک محدود کرنے سے انکار کردیا جسے کسی بھی اور انسانی تصور کی طرح زیر بحث لایا جاسکتا ہو۔ علم، طاقت، زندگی وغیرہ کی الوہی صفات حقیقی تھیں، وہ ازل سے ہی خدا کے ساتھ منسوب تھیں۔ لیکن وہ خدا کے جوہر سے مختلف تھیں، کیونکہ خدا بنیادی طور پر

واحد، لاشریک اور بے مثل تھا۔ ہم اس کی مختلف صفات کی تعریف کرنے کے ذریعے اس کا تجزیہ نہیں کر سکتے۔ الاشعری نے یہ دور خا تضاد حل کرنے کے لیے کسی بھی کوشش سے انکار کر دیا: چنانچہ وہ اصرار کرتا ہے کہ جب قرآن میں خدا کے "اپنے تخت پر براجمان" ہونے کا ذکر آتا ہے تو ہمیں اسے حقیقت کے طور پر قبول کر لینا چاہیے، حالانکہ ایک خالص روح کے "بیٹھنے" کے تصور کو سمجھنا ہماری عقل و فہم سے باہر ہے۔

الاشعری ایک درمیانی راستہ تلاش کرنے کی کوشش میں تھا۔ قرآن کے لفظی مطلب پر اصرار کرنے والوں کا موقف تھا کہ نیک لوگ خدا کو آسمان پر دیکھیں گے (جیسا کہ قرآن میں کہا گیا) اس لیے وہ لازماً جسمانی صورت رکھتا ہو گا۔ ہشام ابن حکیم نے تو خدا کا سراپا تک بیان کر دیا۔ ہشام ابن حاکم نے تو یہاں تک کہہ دیا:

> اللہ ایک جسم اور طے شدہ چوڑائی، اونچائی اور لمبائی رکھتا ہے، وہ ضوفشاں ہے، لامکاں میں رہتا ہے۔ اس کی تمام اطراف روشن ہیں اور وہ رنگ، ذائقہ اور لمس رکھتا ہے۔[39]

کچھ اہل تشیع نے یہ خیالات تسلیم کر لیے جس کی وجہ اماموں کے خدا کی تجسیم ہونے پر ان کا یقین تھا۔ معتزلہ نے زور دیا کہ قرآن میں جب مثلاً خدا کے ہاتھوں کا ذکر آتا ہے تو اس کی تفسیر علامتی حوالے سے کرنی چاہیے۔

الاشعری نے مسلسل مصالحتی نقطۂ نظر اپنائے رکھا۔ لہٰذا وہ کہتا ہے کہ قرآن کریم خدا کا ازلی اور غیر مخلوق قول تھا، لیکن روشنائی، کاغذ اور کتاب کے حروف مخلوق تھے۔ اس نے انسان کی آزاد مرضی کے بارے میں معتزلی عقیدے کی مخالفت کی کیونکہ صرف خدا ہی انسانی اعمال کا "خالق" ہو سکتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس نے روایت پسندوں کے اس نقطۂ نظر کو بھی مسترد کیا کہ انسان کا اپنی ذات میں کوئی کردار نہیں ہوتا۔ اس کا پیش کردہ حل کچھ الجھن کا شکار تھا: خدا ہمارے اعمال کا خالق ہوتے ہوئے بھی انسانوں کو نیکی اور بدی کمانے کی اجازت دیتا ہے۔ تاہم، امام احمدؒ بن حنبل کے برعکس الاشعری نے سوالات اٹھانے اور ان مابعد الطبیعیاتی مسائل کا حل دریافت کرنے پر آمادگی دکھائی۔ الاشعری "کلام" کی مسلم روایت کا بانی تھا۔ نویں اور دسویں صدیوں میں ان کے جانشینوں نے کلام کے اس طریقہ کار کو ترقی دی اور اپنے خیالات پیش کیے۔ ابتدائی اشعری خدا کی حاکمیت کے بارے میں مستند بحث کے لیے ایک

مابعد الطبیعیاتی فریم ورک بنانا چاہتے تھے۔ اشعری مکتب فکر کا پہلا بڑا الٰہیات دان ابو بکر الباقلانی (وفات 1013ء) تھا۔ وہ اپنے رسالے "التوحید" میں معتزلہ کی اس رائے سے اتفاق کرتا ہے کہ انسان منطقی دلائل کے ذریعے خدا کے وجود کو ثابت کر سکتا ہے: درحقیقت قرآن میں ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے عالم فطری پر باقاعدہ غور و فکر کر کے خالق ازلی کو دریافت کیا تھا۔ لیکن الباقلانی اس امکان کو مسترد کرتا ہے کہ ہم الہام کے بغیر خیر و شر میں کوئی تمیز کر سکتے ہیں: لہٰذا درست اور غلط کے انسانی نظریات کے دائرۂ کار میں نہیں آتا۔

الباقلانی نے ایک خیال پیش کیا کہ اللہ کے سوا کوئی دیوتا یا کوئی ایقان موجود نہیں ہے۔ اس نظریے کو "جوہریت" (atomism) کے طور پر جانا جاتا ہے۔ اس نے کہا کہ دنیا کی ہر چیز کا دارومدار خدا کی براہِ راست توجہ پر ہے۔ ساری کی ساری دنیا کی لاتعداد انفرادی ایٹموں کی صورت میں سمو دی گئی: زمان و مکان غیر مستقل تھے اور کوئی بھی چیز اپنی شناخت نہیں رکھتی۔ الباقلانی کی نظر میں دنیائے مظاہر کی کوئی حقیقت نہیں، جیسا کہ اتھانا سیئس کا بھی خیال تھا۔ واحد حقیقت خدا کی ذات تھی، اور وہی ہمیں اس لایعنیت سے نکال سکتا تھا۔ وہ اس کائنات کو قائم رکھتا اور ہر لمحے تخلیق کر رہا تھا۔ کائنات کی وضاحت کے لیے کوئی فطری قوانین موجود نہ تھے۔ دیگر مسلمان سائنس میں گہری دلچسپی لے رہے تھے، جبکہ اشعری بنیادی طور پر فطری سائنسوں کے خلاف تھے، مگر اس کا تعلق مذہب سے ضرور تھا۔ یہ روزمرہ زندگی کے ہر ہر پہلو میں خدا کی موجودگی کی وضاحت کرنے کے ساتھ ساتھ اس یاددہانی کی ایک مابعد الطبیعیاتی کوشش تھی کہ عقیدے کا دارومدار عام منطق پر نہیں ہوتا۔ اشعریوں اور معتزلیوں دونوں نے ہی مختلف انداز میں خدا کے مذہبی تجربے کا تعلق عام منطقی سوچ کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی۔ یہ چیز اہمیت کی حامل تھی۔ مسلمان یہ جاننے کی کوشش کر رہے تھے کہ خدا کے بارے میں اسی طرح بات کرنا ممکن ہے یا نہیں جیسے ہم اپنے دیگر معاملات پر بات کرتے ہیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ یونانیوں نے توازن اپنانے کا فیصلہ کیا کہ ایسا ممکن نہیں اور یہ کہ خاموشی ہی الٰہیات کی واحد موزوں صورت تھی۔ انجام کار مسلمان بھی اسی نتیجے پر پہنچے۔

آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرامؓ کا معاشرہ الباقلانی کے معاشرے سے بہت مختلف قسم کا تھا۔ اسلامی سلطنت مہذب دنیا تک پھیل گئی تھی اور مسلمانوں کو خدا اور دنیا کے حوالے سے

زیادہ دقیق طریقوں سے بات کرنا پڑی۔ آنحضرت ﷺ نے اللہ کے ساتھ قدیم عبرانی روبرو ئیوں پر بہت زیادہ انحصار کیا اور بعد کی نسلوں نے بھی مسیحی کلیسیاؤں کی جانب سے کچھ مسائل کا سامنا کیا تھا۔ کچھ ایک نے تجسیمی الٰہیات سے بھی رجوع کیا، حالانکہ قرآن مجید نے مسیحیوں کی جانب سے یسوع مسیح کو معبود بنائے جانے کی مذمت کی تھی۔ اسلام دکھاتا ہے کہ ایک ماورائی مگر شخصی خدا کا تصور ایک ہی قسم کے مسائل سامنے لاتا اور ان کے ایک ہی جیسے حل ڈھونڈے جاتے ہیں۔

'کلام' کا تجربہ ثابت کرتا ہے کہ 'خدا' کو منطقی طور پر ناقابلِ ادراک ثابت کرنے کے استدلالی طریقے استعمال کرنا ممکن تو تھا، لیکن اس طرح کچھ مسلمانوں کو بے چینی ہوتی۔ کلام کبھی بھی اتنا اہم نہ بن پایا جتنا کہ مغربی مسیحیت میں الٰہیات۔ معتزلہ کی حمایت کرنے والے عباسی خلفا کو پتا چلا کہ وہ اس کے عقائد کو اہل ایمان پر لاگو نہیں کر سکتے تھے۔ قرونِ وسطیٰ کے سارے عہد میں استدلالیت آئندہ کے مفکرین پر اثر انداز ہوتی رہی، لیکن یہ بدستور ایک اقلیتی مشغلہ تھا اور بیشتر مسلمان اِس ساری کاوش پر بھی بد اعتمادی کرنے لگے۔ مسیحیت اور یہودیت کی طرح اسلام بھی ایک سامی تجربے کی پیداوار تھا لیکن مشرقِ وسطیٰ کے ہیلینیائی مراکز کی یونانی استدلالیت سے متصادم ہو گیا تھا۔ دیگر مسلمان اسلامی خدا کو ایک اور بھی زیادہ ریڈیکل ہیلینیائیت کے رنگ میں رنگنے کی کوشش کر رہے تھے اور انھوں نے تینوں وحدانیت پرست مذاہب میں ایک نیا فلسفیانہ عنصر متعارف کروایا تھا۔ یہودیت، مسیحیت اور اسلام فلسفے کی کارآمد حیثیت اور خدا کے بر نہاں کے حوالے سے اس کی معنویت کے متعلق مختلف مگر نہایت باوقعت نتائج تک پہنچے۔

باب 6

فلسفیوں کا خدا

نویں صدی عیسوی میں عربوں کا تعلق یونانی سائنس اور فلسفہ کے ساتھ بنا اور اس کے نتیجے میں ایک ثقافتی رنگارنگی پیدا ہوئی جسے نشاۃ ثانیہ اور احیا العلوم (Enlightenment) کے درمیان چوراہا سمجھا جا سکتا ہے۔ مترجموں کی ایک ٹیم، جن میں سے زیادہ تر نسطوری مسیحی تھے، نے یونانی کتب کو عربی زبان میں مہیا کر کے ایک زبردست کام کیا۔ عربی مسلمانوں نے علم فلکیات، الکیمیا، طب اور ریاضی کا مطالعہ اس قدر کامیابی کے ساتھ کیا کہ نویں اور دسویں صدیوں کے دوران سلطنت عباسیہ میں ہونے والی سائنسی ایجادات سابق تاریخ کے کسی بھی دور کی بہ نسبت زیادہ تھیں۔ ایک نئی طرح کے مسلمان کا ظہور ہوا جو فلسفہ سے خصوصی شغف رکھتا تھا۔ انگریزی زبان میں فلسفہ کا ترجمہ Philosophy کیا جاتا ہے۔ لیکن لفظ فلسفہ اپنے اندر زیادہ وسیع معنی رکھتا ہے۔ فیلسوف ان قوانین کے تحت زندگی بسر کرنے پر یقین رکھتے تھے جو ان کے خیال کے مطابق کائنات پر حاکم تھے اور جن کا حقیقت کی ہر سطح پر مشاہدہ کیا جا سکتا تھا۔ ابتدا میں انھوں نے اپنی توجہ فطری علوم پر مرکوز کی اور پھر ناگزیر طور پر یونانی مابعد الطبیعیات کی جانب متوجہ ہوئے اور اس کے اصولوں کو اسلام پر لاگو کرنے کا عزم کیا۔ انھیں یقین تھا کہ

یونانی فلسفیوں کا خدا اللہ جیسا تھا۔ مسیحی فلسفیوں نے بھی ہیلن ازم کے ساتھ مماثلت محسوس کی تھی لیکن انھوں نے فیصلہ کیا تھا کہ یونانیوں کے خدا میں ترمیم کر کے اسے بائبل کے زیادہ متناقض خدا جیسا بنانا چاہیے: نتیجتاً انھوں نے اس یقین میں اپنی ہی فلسفیانہ روایت سے منہ پھیر لیا کہ خدا کے مطالعہ میں منطق اور استدلال کا عمل دخل بہت کم ہے۔ تاہم، فیلسوف بالکل برعکس نتیجے پر پہنچے۔

آج ہم عمومی طور پر دیکھتے ہیں کہ سائنس اور فلسفہ مذہب کا مخالف ہے، لیکن فیلسوف عموماً بے لوث افراد تھے اور انھوں نے خود کو آنحضرت ﷺ کے حقیقی بیٹے تصور کیا۔ اچھے مسلمانوں کی حیثیت میں وہ سیاسی لحاظ سے باخبر رہتے تھے اور درباری تعیش اور شان و شوکت سے بیزار تھے۔ انھوں نے منطق کے اصولوں کے مطابق اپنے معاشرے کی اصلاح کرنا چاہی۔ ان کی مہم جوئی اہم تھی: چونکہ ان کے سائنسی اور فلسفیانہ مطالعات پر یونانی فکر کا غلبہ تھا اس لیے ان کے عقیدے اور اس زیادہ منطقی اور معروضی نقطۂ نظر کے درمیان تعلق تلاش کرنا اہمیت کا حامل ہوگا۔ فیلسوف مذہب کے خاتمہ کی کوئی خواہش نہیں رکھتے تھے بلکہ اسے قدیم اور فرسودہ عناصر سے پاک کرنا چاہتے تھے۔ انھیں خدا کے موجود ہونے پر کوئی شبہ نہ تھا— درحقیقت وہ اس کو وجود بالذات قرار دیتے تھے۔ لیکن وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ خدا کے وجود کو منطقی طور پر ثابت کرنا لازمی ہے تاکہ اللہ کو منطقی مثالی تصور کے عین مطابق قرار دیا جاسکے۔

تاہم، کچھ مسائل موجود تھے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ یونانی فلسفیوں کا خدا الہام کے خدا سے بہت مختلف تھا: ارسطو یا پلوٹینس کا دیوتائے اعلیٰ بے زمان اور ناقابلِ نفوذ تھا، وہ دنیاوی امور کی کوئی پروا نہیں کرتا اور نہ ہی خود کو تاریخ میں منکشف کرتا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے دنیا بنائی تھی اور نہ ہی روزِ آخر حساب کتاب کرنے والا تھا۔ درحقیقت ارسطو نے تاریخ کو ایک کمتر علم قرار دے کر رد کر دیا تھا۔ اس کا کوئی آغاز، وسط یا اختتام نہ تھا کیونکہ کائنات کا صدور ابتدائے آفرینش میں خدا سے ہوا۔ فیلسوف حقیقتِ مطلق کا نظارہ کرنے کے لیے تاریخ سے ماورا ہونا چاہتے تھے جو محض ایک التباس نظر تھی۔ فلسفہ نے منطق پر زور دینے کے باوجود ایک اپنا مخصوص عقیدہ بھی قائم کیا۔ یہ یقین کرنے کے لیے بڑی ہمت درکار تھی کہ کائنات (جہاں بے ترتیبی اور دکھ نظم و ضبط کی بہ نسبت زیادہ عیاں تھے) پر واقعی منطقی اصول نافذ العمل تھے۔

انھیں اپنے اردگرد کی دنیا کے تباہ کن واقعات کو ایک مفہوم عطا کرنا پڑا۔ وہ ایک ہمہ گیر مذہب کے خواہش مند تھے جو خدا کے کسی ایک مظہر تک ہی محدود نہ ہو، وہ زیادہ بہتر ثقافتوں کے زمانوں کے دوران پیدا کردہ اندازِ فکر میں قرآن کے مکاشفات کی ترجمانی کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ فیلسوف نے خدا کو ایک سرِ نہاں کے طور پر لینے کی بجائے اسے بذاتہٖ منطق قرار دیا۔

ایک مکمل طور پر منطقی کائنات میں اس قسم کا عقیدہ آج ہمیں بہت ان گھڑ سا لگتا ہے، کیونکہ ہماری اپنی سائنسی دریافتیں کافی عرصہ پہلے ہی خدا کے وجود کے لیے ارسطو کے پیش کردہ ثبوتوں کی غیر موزونیت آشکار کر چکی ہیں۔ نویں اور دسویں صدیوں کے کسی شخص کے لیے ایسا تصور کرنا محال تھا۔ لیکن فلسفہ کا تجربہ ہمارے موجودہ مذہبی رجحانات سے تعلق رکھتا ہے۔ موجودہ دور کی طرح اس وقت بھی سائنس نے ایک مختلف ذہنیت کا تقاضا کیا جس نے فیلسوف کے نظریۂ دنیا کو بدل کر رکھ دیا۔ سائنس اس بنیادی عقیدے کی متقاضی ہے کہ ہر چیز کی ایک منطقی توضیح موجود ہے، یہ اس بات کا بھی مطالبہ کرتی ہے کہ تخیل کی پرواز اور ہمت و حوصلے کا مظاہرہ کیا جائے جو مذہبی تخلیقیت سے متضاد نہیں۔ پرانی الٰہیات سے ہی چمٹے رہنا ایمان کے لیے نقصان دہ تھا۔ فیلسوف نے اپنی نئی بصیرتوں کو مرکزی اسلامی عقیدے کے ساتھ ملانے کی کوشش کی اور خدا کے بارے میں یونانیوں سے فیض یافتہ انقلابی خیالات پیش کیے۔ تاہم، انجام کار ان کے منطقی خدا کی ناکامی ہمیں مذہبی سچائی کی نوعیت کے متعلق کافی کچھ بتاتی ہے۔

فیلسوف ماضی کے کسی بھی وحدانیت پرست طبقۂ فکر کے مقابلہ میں زیادہ بھرپور انداز میں یونانی فلسفہ اور مذہب کو مدغم کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ معتزلیوں اور اشعریوں دونوں نے الہام اور فطری استدلال کے درمیان ایک پل تعمیر کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن ان کے ہاں خدا کے الہام کو اولیت حاصل تھی۔ درحقیقت اشعری اس بارے میں شکوک کا شکار تھے کہ کوئی عمومی قوانین اور بے زمان قواعد موجود ہیں۔ یہ جوہریت ایک مذہبی اور تخیلاتی اہمیت کی حامل ہوتے ہوئے بھی واضح طور پر سائنسی روح کے لیے اجنبی تھی اور فیلسوف کی تشفی نہ کر سکی۔ فیلسوف نے تاریخ کو تو نظر انداز کیا لیکن ان عمومی قواعد کی تکریم کرنے لگے جنھیں اشعریوں نے رد کر دیا تھا۔ ان کے خدا کو منطقی دلائل میں دریافت ہونا تھا، نہ کہ مختلف اوقات میں مردوں اور عورتوں کو ہونے والے الہامات میں۔ معروضی سچائی کی یہی تلاش ان کے

سائنسی مطالعات کی خوبی ہے اور اس نے حقیقتِ مطلق کا تجربہ کرنے کا ان کا انداز مشروط کر دیا۔ ایک ایسا خدا جو سب کے لیے ایک جیسا نہیں، جو بہت ساثقافتی رنگ دیتا اور لیتا ہے، وہ اس بنیادی مذہبی سوال کا کوئی تسلی بخش حل فراہم نہیں کر سکتا کہ: "زندگی کا حقیقی مفہوم کیا ہے؟" آپ ایک ہمہ گیر اطلاق رکھنے والے حل لیبارٹری میں تلاش اور ایسے خدا سے دعا نہیں کر سکتے تھے جو اہلِ ایمان کی نظر میں صرف اور صرف مسلمانوں کی ملکیت بنتا جا رہا تھا۔ تاہم، قرآن کے مطالعہ نے دکھایا کہ آنحضرت ﷺ ایک ہمہ گیر بصیرت رکھتے تھے اور آپ نے اصرار کیا تھا کہ تمام راست رو مذاہب اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ ہیں۔ فیلسوف نے قرآن کے ساتھ کسی مسئلے میں الجھنے کی کوئی ضرورت محسوس نہ کی: بلکہ انھوں نے دونوں کے درمیان تعلق آشکار کرنا چاہا: دونوں خدا تک جانے کے راستے تھے، فرد کی ضروریات کے حساب سے۔ انھوں نے الہام اور سائنس، استدلالیت اور عقیدے کے درمیان کوئی بنیادی تضاد نہ دیکھا۔ اس کی بجائے انھوں نے ایک "پیغمبرانہ فلسفہ" وضع کیا۔ وہ سچائی کا گودا تلاش کرنا چاہتے تھے جو تمام مختلف تاریخی مذاہب کے قلب میں موجود تھا، اور جو ابتدائے آفرینش سے ایک ہی خدا کی حقیقت کو متعین کرنے کی کوشش کرتا آیا تھا۔

فلسفہ کو تحریک حاصل ہونے کی وجہ یونانی سائنس اور مابعد الطبیعیات کے ساتھ تعلق پیدا ہونا تھی، لیکن یہ ہیلن ازم کا طفیلیہ نہ تھا۔ یونانیوں نے مشرق وسطیٰ کی اپنی آبادیوں میں ایک معیاری نصاب اپنانے کا رجحان قائم کیا تھا، لہٰذا ہیلینیائی فلسفہ میں مختلف آرا کے باوجود ہر طالب علم کو نصابی کتب کا مطالعہ ایک خاص ترتیب سے کرنا پڑتا تھا۔ اس چیز نے ایک حد تک اتحاد و یگانگت پیدا کر دی۔ تاہم، فیلسوف اس نصاب کے مطابق نہیں چلتے تھے، بلکہ جونہی کوئی کتاب دستیاب ہوتی تو اس کا مطالعہ کر لیتے۔ نتیجتاً اُن پر نئے افق واضح ہوئے۔ اپنی ممتاز اسلامی اور عربی بصیرتوں کے علاوہ ان کی سوچ فارسی، ہندوستانی اور غناسطی اثرات رکھتی تھی۔

چنانچہ قرآن پر منطقی طریقہ کار کا اطلاق کرنے والا پہلا مسلمان یعقوب ابن اسحٰق الکندی (وفات اندازاً 870ء) معتزلیوں کے ساتھ قریبی تعلق اور متعدد اہم مسائل کے حوالے سے ارسطو کے ساتھ اختلاف رکھتا تھا۔ اس نے بصرہ میں تعلیم حاصل کی لیکن بغداد میں مکین ہوا جہاں اسے خلیفہ المامون کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ ریاضی، سائنس اور فلسفہ سمیت متعدد

شعبوں میں اس کا اثر و رسوخ اور کام بہت زیادہ تھا۔ لیکن اس کی سب سے بڑی دلچسپی مذہب ہی تھا۔ معتزلی ہونے کے ناتے وہ فلسفہ کو محض الہام کی ایک خادمہ کے طور پر ہی دیکھ سکتا تھا: پیغمبروں کا القائی علم فلسفیوں کی انسانی بصیرتوں سے ماورا تھا۔ بعد کے بیشتر فیلسوف نے الکندی کے اس نقطہ نظر میں شراکت نہ کی۔ الکندی دیگر مذاہب کی روایات میں سچائی تلاش کرنے کا شوقین تھا۔ سچائی واحد تھی اور فلسفی کا فرض تھا کہ وہ اسے ہر ثقافتی یا لسانی روپ میں تلاش کرے جو اس نے صدیوں کے دوران دھارے۔

> ہمیں سچائی کو تسلیم کرتے ہوئے شرم نہیں محسوس کرنی چاہیے؛ چاہے اس کا ماخذ کچھ بھی ہو، چاہے یہ سابق نسلوں اور بیرونی اقوام نے ہم تک پہنچائی ہو۔ جو شخص بھی سچائی کی جستجو کرتا ہے، اس کے لیے خود سچائی سے برتر کوئی چیز نہیں؛ یہ سچائی اپنے تک پہنچنے والے شخص کو کمتر نہیں بناتی بلکہ رفیع الشان اور بااحترام بنا دیتی ہے۔[1]

یہاں الکندی قرآن کے ساتھ یک سُر ہے۔ لیکن وہ آگے بڑھا، کیونکہ اس نے خود کو پیغمبروں تک ہی محدود نہ کیا، بلکہ یونانی فلسفیوں کی جانب بھی متوجہ ہوا۔ اس نے اولین محرک کا وجود ثابت کرنے کے لیے ارسطو والے دلائل استعمال کیے۔ اس نے کہا کہ ایک منطقی دنیا میں ہر چیز کی ایک علت ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک اولین محرک بھی موجود ہو گا جس نے اس حرکت کی ابتدا کی۔ یہ اولین محرک وجود بالذات، بے تغیر، کامل اور ناقابلِ فنا تھا۔ لیکن یہاں تک پہنچ کر الکندی نے ارسطو کا دامن چھوڑا اور عدم سے وجود کے قرآنی عقیدے کو اپنا لیا۔ حرکت کو عدم محض سے کچھ وجود میں لانے والی قوت کے طور پر بیان کیا جا سکتا تھا۔ الکندی نے کہا کہ یہ خدا کا استحقاق تھا۔ وہی واحد ذات ہے جو اس مفہوم میں عمل کر سکتی ہے، اور وہی ہمیں اپنے اردگرد کی دنیا میں نظر آنے والی فعالیت کی حقیقی وجہ ہے۔

فلسفہ عدم سے وجود میں آنے کے نظریہ کو "رد" کرنے لگا، سو الکندی کو حقیقی معنوں میں ایک تام فیلسوف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن وہ اسلام میں مذہبی سچائی کو فلسفیانہ مابعد الطبیعیات کے ساتھ ہم آہنگ بنانے کی اولین کوشش کا اعزاز رکھتا ہے۔ اس کے جانشین زیادہ انقلابی خیالات کے مالک تھے۔ چنانچہ ابو بکر محمد ابن زکریا الرازی (وفات اندازاً 930ء) — جسے مسلم تاریخ میں عظیم ترین غیر مقلد (Non-conformist) قرار دیا جاتا ہے — نے ارسطو کی مابعد

الطبیعیات کو مسترد کیا اور غناسطیوں کی طرح تخلیق کو جہاں آفرین (Demiurge) کے طور پر دیکھا۔ وہ اولین محرک کے ارسطوئی نظریے کو بھی رد کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ الہام و کہانت کے اسلامی عقائد کو بھی تسلیم نہیں کرتا۔ صرف منطق اور فلسفہ ہی ہمیں بچا سکتا ہے۔ چنانچہ الرازی حقیقی معنوں میں ایک وحدانیت پرست نہ تھا: شاید وہ پہلا ایسا آزاد مفکر تھا جس نے نظریہ خدا کو ایک سائنسی انداز فکر کے ساتھ ناموافق پایا۔ وہ ایک زبردست طبیب اور فراخ دل و شفیق انسان تھا جس نے ایران میں اپنے آبائی گاؤں رے کے شفاخانے میں کئی برس تک کام کیا۔

بیش تر فیلسوف اپنی قوم پرستی کو اس حد تک نہیں لے کر گئے تھے۔ ایک زیادہ روایتی مسلمان کے ساتھ بحث میں الرازی نے کہا تھا کہ کوئی بھی سچا فیلسوف کسی طے شدہ روایت پر انحصار نہیں کر سکتا، بلکہ اسے اپنے لیے چیزوں پر خود ہی غور و فکر کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ صرف منطق ہی ہمیں آگے کی جانب بڑھاتی ہے۔ الہامی عقائد پر بھروسا کرنا بیکار تھا کیونکہ مذاہب آپس میں موافقت اختیار نہیں کر سکتے۔ کوئی یہ فیصلہ کیسے کر سکتا ہے کہ کون سا درست ہے؟ لیکن اس کے مخالف نے ایک اہم نکتہ اٹھایا۔2 تو عام لوگوں کے بارے میں کیا خیال ہے؟ ان میں سے بیش تر فلسفیانہ سوچ کے اہل نہیں: یا ان کا مقدر صرف خطا اور بھٹکن ہی تھی؟ فلسفہ کے اسلام میں ایک اقلیتی فرقہ ہی رہنے کی وجہ اس کا طبقہ خواص کے ساتھ تعلق تھا۔ یہ لازمی طور پر صرف انھیں ہی اپیل کرتا تھا جو ایک خاص ذہنی استعداد رکھتے تھے۔ چنانچہ یہ روحِ مساوات کے خلاف ہوا جو مسلمان معاشرے میں اثرات دکھانے لگی تھی۔

ترک فیلسوف ابونصر الفارابی (وفات 980ء) نے غیر تعلیم یافتہ عوام کے مسئلے کے ساتھ نمٹنے کی کوشش کی جو فلسفیانہ استدلالیت کے اہل نہ تھے۔ اسے مستند فلسفہ کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس نے مسلم مثالیت پسندی کی دلکش ہمہ گیریت ظاہر کی۔ ہم الفارابی کو نشاۃ ثانیہ کا آدمی کہہ سکتے ہیں، وہ نہ صرف ایک طبیب بلکہ موسیقار اور صوفی بھی تھا۔ اپنی کتاب "پاکباز شہر کے باسیوں کے متعلق آرا" (آراء اہل مدینۃ الفضیلہ) میں اس نے ان معاشرتی اور سیاسی تشویشات کا بھی مظاہرہ کیا جو مسلم روحانیت میں مرکزی حیثیت رکھتی تھیں۔ "ری پبلک" میں افلاطون نے کہا تھا کہ ایک اچھے معاشرے پر فلسفی کی حکومت ہونی چاہیے جو منطقی اصولوں کے مطابق

حکومت کرے۔ الفارابی نے کہا کہ حضرت محمد ﷺ بالکل ویسی ہی شخصیت تھے جس کا تصور افلاطون نے پیش کیا۔ آپ نے وقت سے ماورا سچائیوں کو ایک ایسی تخیلاتی صورت میں پیش کیا کہ عام لوگ بھی انھیں سمجھ پائے، چنانچہ اسلام افلاطون کے مثالی معاشرے کے لیے عین موزوں تھا۔

شیعیت غالباً اس منصوبے کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے اسلام کی بہترین صورت تھی جس کی وجہ دانش مند امام پر اس کا ایمان تھا۔ الفارابی نے ایک عملی صوفی ہونے کے باوجود الہام کو ایک مکمل فطری عمل کے طور پر دیکھا۔ یونانیوں کا انسانی پریشانیوں سے لاپروا خدا اپنی نوع انسان سے "کلام" نہیں کر سکتا تھا جس کا تقاضا الہام کا عقیدہ کرتا تھا۔ تاہم، اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ خدا الفارابی کی مرکزی تشویشات سے بھی بے نیاز تھا۔ اس کے فلسفہ میں خدا کو مرکزی حیثیت حاصل تھی اور اس کے مقالے کا آغاز خدا پر ایک بحث کے ساتھ ہوا۔ مگر یہ ارسطو اور پلوٹینس کا خدا تھا: تمام موجودات میں اولین۔ الفارابی یہ یقین نہیں رکھتا تھا کہ خدا نے دنیا تخلیق کرنے کا فیصلہ "اچانک" کیا۔ اس طرح ازلی اور غیر متحرک خدا متلون مزاج بن جاتا۔

یونانیوں کی طرح الفارابی نے بھی ہستی کے سلسلے کو عقول کے صدور کے دس مراحل کی صورت میں تصور کیا: باہری آسمان، متعین ستاروں کا حلقہ، زحل، مشتری، مریخ، سورج، زہرہ، عطارد اور چاند کے کُرّے۔ ایک مرتبہ ہم قمری دنیا میں پہنچ جائیں تو ہستی کے ایک اور سلسلے سے آگاہ ہوتے ہیں جو مخالف سمت میں چلتا ہے ۔ بے جان مادے سے شروع ہو کر پودوں اور جانوروں سے ہوتے ہوئے انسان تک۔ انسان کی روح اور عقل الوہی منطق میں حصہ دار ہے جبکہ جسم کا تعلق مٹی کے ساتھ ہے۔ افلاطون اور پلوٹینس کے بیان کردہ تطہیر کے عمل کے ذریعے انسان اپنی قدیم زنجیروں کو توڑ کر اپنے فطری مسکن یعنی خدا میں واپس جا سکتے ہیں۔

قرآنی نظریۂ حقیقت کے ساتھ واضح اختلافات موجود تھے لیکن الفارابی نے فلسفہ کو سچائیوں کی تفہیم کے ایک برتر راستے کے طور پر دیکھا جسے پیغمبروں نے شاعرانہ اور علامتی انداز میں بیان کیا تھا تاکہ لوگوں کو سمجھا سکیں۔ فلسفہ ہر کسی کے لیے نہیں تھا۔ دسویں صدی کے وسط تک اسلام میں ایک باطنی عنصر داخل ہونا شروع ہو گیا تھا۔ فلسفہ بھی ایک اسی قسم کا باطنی نظام تھا۔ صوفی ازم اور شیعہ ازم نے اسلام کی تفسیر علما سے بالکل مختلف طور پر بھی کی۔ انھوں نے پھر

اپنے عقائد کو مخفی رکھا۔ اس لیے نہیں کہ وہ عام لوگوں کو دور رکھنا چاہتے تھے بلکہ اس لیے کہ صوفیا، شیعوں اور فیلسوف سب کا خیال تھا کہ ان کے اسلام کی اجتہادی صورتوں کا غلط مفہوم لیا جانا عین ممکن تھا۔ فلسفہ کے عقائد کی سادہ انداز میں وضاحت، صوفی ازم کی کہانیاں اور شیعوں کا نظریۂ امام بڑی آسانی کے ساتھ ان لوگوں کو الجھن میں ڈال سکتا تھا جو حقیقتِ مطلق کے بارے میں سوچنے کی منطقی اور استدلالی تربیت نہیں رکھتے تھے۔ ان باطنی فرقوں میں نئے آنے والوں کو ان مشکل نظریات کو قبول کرنے کے لیے بڑی احتیاط کے ساتھ تیار کیا جاتا تھا، اور انھیں ذہن و دل کی خصوصی مشقیں کروائی جاتی تھیں۔ مغرب نے ایک باطنی روایت تو پیدا نہ کی لیکن ایک عامیانہ عقیدے کو اپنا لیا جو سب عام لوگوں کے لیے ایک ہی تھا۔ مغربی مسیحی اپنے منحرفین کو بھی انداز اختیار کرنے کی اجازت دینے کی بجائے ان کا صفایا کر دیا کرتے تھے۔ اسلامی سلطنت میں باطنی منکرین عموماً اپنے بستر پر ہی فوت ہوئے۔

فیلسوف نے بالعموم الفارابی کا نظریۂ صدور قبول کر لیا۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ صوفیا نے بھی عدم سے تخلیق کی بہ نسبت نظریۂ صدور کے ساتھ زیادہ قربت محسوس کی۔ مسلم صوفیا اور یہودی قبالیوں نے فیلسوف کی بصیرتوں کو ان کے اپنے اپنے زیادہ تخیلاتی مذہبی انداز کے لیے محرک محسوس کیا۔ یہ چیز بالخصوص شیعوں میں زیادہ واضح تھی۔ اگرچہ شیعہ اسلام میں ہمیشہ ایک اقلیت رہے ہیں، لیکن دسویں صدی کو اہل تشیع کی صدی سمجھا جاتا ہے کیونکہ وہ ساری سلطنت میں کلیدی عہدے حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ انھیں 909ء میں بہت بڑی کامیابی حاصل ہوئی جب بغداد کی سنی خلافت کے مقابلہ میں تیونس میں ایک خلافت قائم کی گئی۔ یہ اسماعیلی فرقے کی کامیابی تھی جنھیں اثنا عشری شیعوں سے تمیز کرنے کے لیے فاطمی یعنی "سات کو ماننے والے" کہا جاتا ہے۔ اسماعیلیوں نے اس وقت شیعوں سے علیحدگی اختیار کی جب 765ء میں چھٹے امام حضرت جعفرؒ ابن صادق نے وفات پائی۔ حضرت جعفرؒ نے اپنے بیٹے اسماعیل کو جانشین نامزد کیا تھا لیکن جب اسماعیل کی وفات ہو گئی تو اثنا عشریوں نے ان کے چھوٹے بھائی موسیٰ کو امام تسلیم کر لیا۔ تاہم، اسماعیلیوں نے اپنی وابستگی اسماعیل کے ساتھ ہی قائم رکھی اور کہا کہ یہ سلسلۂ نسل ختم ہو گیا تھا۔ شمالی افریقہ کی خلافت بے پناہ طاقتور ہو گئی: 973ء میں انھوں نے اپنا دارالخلافہ القاہرہ میں منتقل کیا اور وہاں ایک بہت بڑی مسجد الازہر بنائی۔

تاہم، اماموں کو تعظیم دینا محض ایک سیاسی جذبہ نہیں تھا۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا، شیعہ یقین کرنے لگے تھے کہ ان کے امام ایک پراسرار انداز میں کرۂ ارض پر خدا کی تجسیم تھے۔ انھوں نے ایک اپنی سی باطنی پاکیزگی وضع کی تھی جس کا دارومدار قرآن کو علامتی مفہوم میں پڑھنے پر تھا۔ کہا گیا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے داماد اور چچازاد حضرت علیؓ ابن ابی طالب کو ایک باطنی علم ودیعت کیا تھا اور یہ علم اماموں کے ذریعے نسل در نسل منتقل ہوتا رہا۔ ہر ایک امام مجسم النور المحمد تھا۔ اسی پیغمبرانہ روح نے آنحضرت ﷺ کو خدا کا مکمل اطاعت گزار بنایا تھا۔ پیغمبر اور ائمہ کرام دونوں ہی خدا کے سامنے بالکل کھلے ہوئے تھے۔ نسطوری بھی حضرت عیسیٰؑ کے متعلق اس سے ملتا جلتا نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ نسطوریوں کی طرح شیعوں نے اماموں کو اللہ کے 'معبدوں' یا 'خزانوں' کے طور پر دیکھا، اس الوہی نور سے لبریز۔ یہ علم محض خفیہ معلومات نہیں، بلکہ تقلیب کا وسیلہ اور داخلی تبدیلی مذہب تھا۔ داعی کی زیرِ ہدایت شاگرد کو ایک خواب ناک بے حس حالت سے بیدار کیا جاتا۔ اس تقلیب کے باعث وہ قرآن کی باطنی تفسیر سمجھنے کے قابل ہو جاتا۔ یہ تجربہ ایک بیداری تھی، جیسا کہ ہم دسویں صدی عیسوی کے اسماعیلی فلسفی ناصری الخسرو کی نظم میں دیکھتے ہیں:

شنیدہ ای کہ زیر چناری کدوبنی بر رست و بر دوید برو بر بہ روز بیست؟
پرسید از آن چنار کہ تو چند سالہ ای؟ --- گفتا دویست باشد و اکنون زیادتی است
خندید از و کدو کہ من از تو بہ بیست روز --- برتر شدم بگو تو کہ این کاہلی ز چیست
او را چنار گفت کہ امروز ای کدو --- با تو مرا ہنوز نہ ہنگام داوری است
فردا کہ بر من و تو وزد باد مہرگان --- آنگہ شود پدید کہ از ما دو مرد کیست

(مفہوم: کیا تم نے کبھی ایسے سمندر کے متعلق سنا ہے جو آگ میں سے نکلتا ہے؟ کیا تم نے کبھی کسی لومڑ کو شیر میں تبدیل ہوتے دیکھا ہے؟ سورج ایک کنکر کو قیمتی پتھر میں بدل سکتا ہے، جسے فطرت کا ہاتھ کبھی بھی تبدیل نہیں کر سکتا۔ میں وہی قیمتی پتھر ہوں، میرا سورج وہ ہے جس کی شعاعیں اس دنیا میں روشنی بکھیرتی ہیں۔ میں حسد کے مارے اس نظم میں [امام کا] نام نہیں لے سکتا، مگر اتنا ہی کہہ سکتا ہوں کہ اس کے سامنے افلاطون بھی پانی بھرنے لگ جائے گا۔ وہ استاد، روحوں کا شافی، خدا سے رحمت یافتہ

ہے، وہ دانش کی شبیہ، علم اور صداقت کا سرچشمہ ہے۔)3

اسماعیلیوں کو خوف تھا کہ فیلسوف مذہب کے خارجی اور منطقی عناصر پر ضرورت سے زیادہ زور دے رہے تھے اور انھوں نے روحانی پہلو کو بالکل فراموش کر دیا تھا۔ مثلاً انھوں نے آزاد مفکر الرازی کی مخالفت کی، لیکن خود بھی سائنس اور فلسفہ ایجاد کر لیا جنھیں قرآن کے داخلی مفہوم کو سمجھنے کے ضروری خیال کیا جاتا تھا۔ اسماعیلیوں نے سائنس کا استعمال ایک درست اور بامعنی تفہیم کے حصول کی بجائے اپنے تخیلات کی ترقی کے لیے کیا۔ انھوں نے ایران کی قدیم زرتشتی اساطیر سے رجوع کیا اور کچھ نوفلاطونی خیالات کی آمیزش کر کے نجات کا ایک نیا تصور بنایا۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ زیادہ روایتی معاشروں میں لوگوں کا یہ ایمان تھا کہ یہاں زمین پر ہمارے ساتھ پیش آنے والے واقعات اوپر آسمان پر ہونے والے وقوعوں کی بازگشت ہوتے ہیں۔ افلاطون کے نظریۂ امثال نے اسی عقیدے کو فلسفیانہ انداز میں بیان کیا تھا۔ مثلاً اسلام سے قبل کے ایران میں حقیقت کا ایک دوہرا پہلو تھا: چنانچہ دکھائی دینے والے آسمان کے علاوہ ایک دکھائی نہ دینے والا آسمان بھی تھا جسے ہم اپنی عام بصارت کے ساتھ نہیں دیکھ سکتے تھے۔ یہی بات زیادہ مجرد اور روحانی حقیقتوں پر بھی صادق آتی تھی۔

دسویں صدی عیسوی میں اسماعیلیوں نے اس تصور کو بحال کیا جسے فارسی مسلمانوں نے قبولِ اسلام کے وقت ترک کر دیا تھا لیکن ہنوز ان کی تہذیبی میراث میں شامل تھا۔ الفارابی نے خدا اور مادی دنیا کے درمیان دس مدارج گنوائے تھے۔ اب اسماعیلیوں نے رسول اللہ اور اماموں کو اس آسمانی نظام کی "روحیں" بنا دیا۔ سب سے اونچے پہلے آسمان پر حضرت محمد ﷺ تھے، دوسرے پر حضرت علیؓ، اور باقیوں پر بالترتیب سات امام۔ سب سے نیچے، یعنی زمین سے قریب ترین آسمان پر حضرت فاطمہ تھیں جن کی وجہ سے یہ مقدس سلسلہ نسل ممکن ہوا۔4

ہمیں یہ فیصلہ کرنے میں عجلت نہیں کرنی چاہیے کہ یہ محض ایک خام خیالی تھی۔ آج مغربی دنیا کے "متمدن" لوگ معروضی درستگی پر زور دینے کو اپنی زبردست خوبی سمجھتے ہیں، لیکن اسماعیلی باطنی ایک قطعی مختلف جستجو میں لگے ہوئے تھے۔ شاعروں اور مصوروں کی مانند انھوں نے علامتیت استعمال کی جو منطق کے ساتھ بہت کم تعلق رکھتی تھی لیکن جو ان کے خیال میں عمیق ترین حقیقت کو منکشف کرنے کے لیے زیادہ موزوں تھی۔ چنانچہ انھوں نے قرآن کو

پڑھنے کا ایک طریقہ "تاویل" وضع کیا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اس طرح وہ واپس قرآن کے نقشِ اول تک پہنچ جائیں گے۔ تاویل کا مطلب "واپس لے جانا" ہے۔ ایرانی شیعیت کے مؤرخ ہنری کوربن نے تاویل کے تصور کا موازنہ موسیقی کے سُر تال کے ساتھ کیا ہے۔ یوں سمجھ لیں کہ ایک اسماعیلی بیک وقت مختلف سطحوں پر ایک "آواز" سن سکتا تھا۔ قرآن کی ایک آیت یا حدیث۔ وہ اصل میں اپنی سماعت کو عربی حروف کے ساتھ ساتھ ان کی افلاکی بازگشت سننے کی بھی ترتیب دے رہا تھا۔ اس کوشش نے اسے خاموشی (سکتہ) سے آگاہ کر دیا جو ہر لفظ کے اردگرد تھی۔ خاموشی کو سماعت کرنے کے ذریعے وہ الفاظ اور خدا اور خدا کے تصورات اور بھرپور حقیقت کے مابین حائل خلیج سے آگاہ ہو جاتا ہے۔5 یہ ایک ایسا نظام تھا جس نے مسلمانوں کو خدا کی تفہیم اسی انداز میں کرنے میں مدد دی جس کا وہ حق دار تھا۔ ایک سرکردہ اسماعیلی مفکر ابو یعقوب سجستانی (وفات 971ء) نے اس انداز کی وضاحت کی۔ مسلمان عموماً خدا کا ذکر تجسیمی حوالے سے کرتے ہیں جبکہ کچھ اس کی حیثیت کم کر کے اسے محض ایک تصور تک ہی محدود کر دیتے ہیں۔ اس کی بجائے سجستانی نے دوہرے نفی کے استعمال کی حمایت کی۔ ہمیں خدا کے بارے میں نفی کے ساتھ بات شروع کرنی چاہیے: مثلاً اسے ہست کی بجائے لاہست، عاقل کی بجائے غیر لاعلم وغیرہ کہنا چاہیے۔ لیکن ہمیں فوراً اس بے جان اور مجرد نفی کو مسترد کرتے ہوئے کہنا چاہیے کہ خدا غیر لاعلم نہیں ہے۔ وہ انسانی اندازِ بیان کی کسی بھی صورت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ الفاظ کی یہ مشق بار بار دوہرانے سے باطنی کو زبان کے ناکافی پن سے آگاہی ہو جاتی ہے۔

بعد کے ایک اسماعیلی مفکر حمید الدین کرمانی (وفات 1021ء) نے اس بات پر بے پناہ طمانیت اور سکون کا اظہار کیا کہ اس مشق نے اس میں رحاف العقل یعنی عقل کا مرہم پیدا کیا۔ اسماعیلی مصنفین نے اکثر بصیرت افروزی اور قلبِ ماہیت کے حوالے سے اپنے باطن کا ذکر کیا۔ تاویل کا مقصد خدا کے متعلق معلومات حاصل کرنا نہیں بلکہ تحیر کا ایک احساس پیدا کرنا تھا جو باطنی کو منطق کی بہ نسبت زیادہ گہرائی میں روشن کرتا تھا۔ درحقیقت چھٹے امام جعفرؒ ابن صادق نے ایمان کی تعریف بطور عمل کی تھی۔ حضرت محمد ﷺ اور آئمہ کی پیروی میں معتقد کو اپنے تصورِ خدا کو اس مادی دنیا میں مؤثر بنانا تھا۔

اخوان الصفا بھی ان تصورات میں شراکت رکھتے تھے۔ یہ باطنی طبقۂ فکر دسویں صدی کے دوران بصرہ میں ابھرا۔ اخوان غالباً اسماعیلیوں کی ہی ایک شاخ تھے۔ اسماعیلیوں کی طرح انھوں نے بھی سائنس، بالخصوص ریاضی اور علم فلکیات، کے ساتھ ساتھ سیاسی عمل کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ وہ بھی باطن یعنی زندگی کے مخفی مفہوم کی جستجو میں تھے۔ ان کے "رسائل" جو فلسفیانہ علوم کی انسائیکلوپیڈیا بن گئے، بہت مقبول تھے اور سپین تک بھی پہنچے۔ اخوان نے بھی سائنس اور تصوف کو ملایا۔ ریاضی کو فلسفہ اور نفسیات کا دیباچہ خیال کیا گیا۔ مختلف اعداد روح میں خوابیدہ متعدد صلاحیتوں کو منکشف کرتے تھے اور وہ ذہن کی کارکردگیوں سے آگاہ ہونے کے لیے ارتکازِ فکر کا ایک طریقہ بھی تھے۔ نفس کی ایک گہری تفہیم کی ضرورت نے اسلامی تصوف میں کلیدی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ سنی صوفیا، جن کے ساتھ اسماعیلی گہرا تعلق محسوس کرتے تھے، کا ایک مقولہ تھا: "جس نے اپنے آپ کو جان لیا اس نے خدا کو بھی جان لیا۔"[6] اخوان فیلسوف سے بھی کافی قریب تھے۔ مسلمان منطق پسندوں کی طرح انھوں نے بھی سچ کے ساتھ اتحاد پر زور دیا، جس کی تلاش ہر کہیں کرنا چاہیے تھی۔ سچ کے متلاشی کو کسی کتاب سے نفرت نہیں کرنی چاہیے، کسی علم کو مسترد نہیں کرنا چاہیے، اور نہ ہی کسی ایک عقیدے کو مستقل طور پر تسلیم کرنا چاہیے۔[7] انھوں نے خدا کا ایک نوفلاطونی نظریہ بنایا۔ فیلسوف کی طرح انھوں نے بھی افلاطونی نظریۂ صدور اختیار کر لیا اور قرآن کے عدم سے تخلیق کے نظریہ سے نظریں پھیر لیں: دنیا الوہی منطق کا مظہر تھی اور انسان اپنی استدلالی قوتوں کی تطہیر کرنے کے ذریعے الوہی ذات میں حصہ دار بن سکتا تھا۔

فلسفہ ابو علی ابن سینا (989-1037ء) کے کام میں اپنی اوج کو پہنچا۔ وہ وسطی ایشیا میں بخارا کے قریب ایک شیعی گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس پر اسماعیلیوں کا بہت اثر تھا جو اس کے والد کے ساتھ بحث کرنے آیا کرتے تھے۔ 16 برس کی عمر میں پہنچنے پر وہ اہم ترین طبیبوں کا مشیر بن گیا تھا، اور اٹھارہ برس کی عمر میں اس نے ریاضی، منطق اور طبیعیات پر عبور حاصل کر لیا۔ تاہم اسے ارسطو کچھ مشکل لگا، لیکن الفارابی کی لکھی ہوئی ایک شرح پڑھنے سے اسے امید کی جھلک نظر آ گئی۔ ابن سینا شہوانیت کا دلدادہ بھی تھا اور کہا جاتا ہے کہ وہ مباشرت اور شراب نوشی کی کثرت کی وجہ سے زیادہ لمبی عمر نہ پا سکا۔

ابن سینا نے محسوس کر لیا تھا کہ فلسفے کو اسلامی سلطنت کے اندر بدلتے ہوئے حالات کے مطابق بنانے کی ضرورت تھی۔ خلافت عباسیہ زوال پذیر تھی اور اب خلافتی ریاست کو افلاطون اور ری پبلک کی بیان کردہ فلسفیانہ ریاست کے طور پر تصور کرنا ممکن نہ رہا تھا۔ فطری طور پر ابن سینا نے شیعہ کی روحانی اور سیاسی امنگوں کی جانب کشش محسوس کی، لیکن اس کا جھکاؤ فلسفہ کی نوفلاطونیت کی جانب زیادہ تھا جسے اس نے سابق فیلسوف کی بہ نسبت زیادہ کامیابی کے ساتھ اسلامی روپ دیا۔ اس نے الہامی مذہب کو فلسفہ کے ایک کمتر روپ کی صورت میں دیکھنے کی بجائے کہا کہ رسول اللہ کسی فلسفی سے برتر تھے کیونکہ ان کا انحصار انسانی استدلال کی بجائے خدا کے براہ راست اور وجدانی علم پر تھا۔ یہ بالکل صوفیا کے وجدانی تجربے جیسا تھا اور اسے خود پلوٹینس نے عقل کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیا۔ تاہم، اس کا یہ مطلب ہرگز نہ تھا کہ عقل خدا کی تفہیم سے قاصر تھی۔ ابن سینا نے ارسطو کے پیش کردہ ثبوتوں کی بنیاد پر خدا کے وجود کا منطقی مظاہرہ کرنے کی تیاری اور اس کا یہی منصوبہ بعد ازاں یہودیت اور اسلام دونوں میں حتمی معیار بن گیا۔ ابن سینا اور نہ ہی فیلسوف کو خدا کو ہستی پر کوئی شک تھا۔ انھوں نے کبھی بھی اس بات پر شک ظاہر نہ کیا کہ انسانی عقل تن تنہا ہی ہستی مطلق کا علم حاصل کر سکتی تھی۔ منطق انسان کی اعلیٰ ترین سرگرمی تھی۔ ابن سینا نے خدا کی تلاش کو عقلی اہلیت کے حامل لوگوں کا مذہبی فرض قرار دیا کیونکہ منطق خدا کے تصور کو واضح کرنے اور اسے تشبیہیت اور توہمات سے آزاد کروانے کے قابل تھی۔ خدا کی ہستی کا منطقی مظاہرہ کرنے کا حامی ابن سینا اور اس کے جانشین (لفظ کے موجودہ مفہوم میں) ملحد نہیں تھے۔ وہ خدا کی فطرت کے متعلق مقدور بھر معلومات حاصل کرنا چاہتے تھے۔

ابن سینا کا "ثبوت" ہمارے ذہن کے انداز کارکردگی پر غور و فکر کے ساتھ شروع ہوتا ہے۔ ہمیں دنیا میں ہر طرف نظر آنے والی اشیا متعدد مختلف عناصر پر مشتمل ہیں۔ مثلاً درخت پھل، گودے، شاخوں اور پتوں سے مل کر بنا ہے۔ ہم کسی چیز کو سمجھنے کی کوشش میں اس کا تجزیہ کرتے، یعنی اسے ہر ممکن حد تک جز جز کر کے سوچتے ہیں۔ ہمیں اجزائے ترکیبی بنیادی اور ان کا مجموعہ ثانوی لگتا ہے۔ یہ فلسفہ کا ایک اصول تھا کہ حقیقت ایک اہم آہنگ کل کی حیثیت رکھتا ہے۔ تمام افلاطونیوں کی طرح ابن سینا نے بھی یہی کہا کہ ہمیں ارد گرد ہر کہیں نظر آنے

والی تکثیریت (یعنی چیزوں کی کثرت) واحد بنیادی اتحاد کی جانب دلالت کرتی ہے۔ چونکہ ہمارا ذہن اشیا کو ان کی ترکیبی صورت میں لینے پر مائل ہے، اس لیے یہ رجحان کسی بیرونی اعلیٰ حقیقت کا پیدا کردہ ہے۔ کثیر اشیا عارضی ہیں اور عارضی ہستیاں اپنی تہہ میں موجود حقیقتوں سے کمتر ہیں۔ ابن سینا جیسے فلسفی نے اس بات کو جوں کا توں مان لیا کہ کائنات منطقی تھی اور ایک منطقی کائنات میں ضرور سب سے اوپر ایک واجب الوجود اور غیر متغیر ہستی موجود ہے جو سارا نظام چلاتی ہے۔ علت و معلول کا یہ سلسلہ لازماً کسی واحد نقطے سے شروع ہوا ہوگا۔ اس قسم کی ہستی مطلق کی عدم موجودگی کا مطلب یہ ہوتا کہ ہمارے ذہن مجموعی حقیقت سے کوئی انس نہ رکھتے، اور نتیجتاً کائنات ہم آہنگ اور منطقی نہ رہتی۔ چیزوں کی اس کثرت کی بلندی پر موجود ہستی ہی وہ ذات ہے جسے مذاہب "خدا" قرار دیتے ہیں۔ چونکہ یہ سب سے اعلیٰ چیز ہے اس لیے یہ مطلقاً کامل اور قابل پرستش و احترام بھی ہوگی۔

فلسفی اور قرآن اس بات پر متفق تھے کہ خدا بذاتِ خود سادگی ہے: وہ واحد تھا۔ چنانچہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے جز جز کرکے نہیں دیکھا جا سکتا۔ چونکہ یہ ہستی قطعی طور پر سادہ ہے اس لیے یہ کوئی صفات، علت اور دنیاوی جہت نہیں رکھتی اور نہ ہی ہم اس کے بارے میں کچھ بھی قطعی طور پر کہہ سکتے ہیں، چونکہ خدا لازمی طور پر یکتا ہے، لہٰذا اس کا موازنہ کسی بھی ایسی چیز کے ساتھ نہیں کیا جا سکتا جو عام زمینی مفہوم میں وجود رکھتی ہے۔ اس لیے خدا کے بارے میں بات کرتے وقت نفی کا انداز استعمال کرنا قابلِ فہم ہے۔ ارسطو نے تعلیم دی تھی کہ خدا خالصتاً منطق ہے اس لیے وہ اپنے آپ اور فانی حقیقت پر غور و فکر نہیں کر سکتا تھا۔ یہ بات خدا کے الہامی تصور سے میل نہیں کھاتی جس کے مطابق خدا علیم و خبیر اور ہر جگہ موجود ہے۔ ابن سینا نے ایک مفاہمت کروانے کی کوشش کی: خدا اس قدر رفیع الشان ہے کہ انسان جیسی کمتر شے کے ادراک میں نہیں آ سکتا۔ جیسا کہ ارسطو نے کہا تھا: "کچھ چیزیں ایسی ہیں جنھیں نہ دیکھنا دیکھنے سے بہتر ہے۔"8 خدا کی سوچ اس حد تک کامل ہے کہ اس کا عمل اور سوچ ایک ہی ہیں۔ خدا ہمیں اور ہماری دنیا کو صرف عمومی سطح پر ہی جانتا ہے اور تفصیلات میں نہیں جاتا۔

تاہم، ابن سینا خدا کی فطرت کے بارے میں اس کے مجرد بیان سے مطمئن نہ تھا۔ وہ اس کا تعلق اہل ایمان، صوفیوں اور باطنیوں کے مذہبی تجربے کے ساتھ جوڑنا چاہتا تھا۔ در حقیقت ابن

سینا اپنی زندگی کے آخری دنوں میں ایک صوفی کے روپ میں نظر آتا ہے۔ اپنی "کتاب الاشارات" میں وہ خدا کو سمجھنے کے منطقی اندازِ فکر کے خلاف ہو گیا۔ وہ مشرقی فلسفہ کی جانب پلٹ رہا تھا۔ اس سے مراد مشرق کی سمت نہیں بلکہ اشراق یعنی نور تھی۔ وہ ایک باطنی مقالہ لکھنے کا ارادہ رکھتا تھا جس میں منطق کے ساتھ ساتھ اشراق کو بھی بنیاد بنایا جاتا۔ ہمیں اس بارے میں یقین نہیں ہے کہ اس نے یہ مقالہ واقعی تحریر کیا تھا یا نہیں: اگر اس نے کیا بھی تھا تو آج وہ سلامت نہیں۔ لیکن ایرانی فلسفی یحییٰ سہروردی نے اشراقی مکتبِ فکر کی بنیاد رکھی، جس نے فلسفہ کو روحانیت کے ساتھ مدغم کرکے ابن سینا کا سوچا ہوا کام پورا کر دیا۔

کلام اور فلسفہ کے قواعد نے اسلامی اور یہودی سلطنتوں میں ایک ہی جیسی عقلی تحریک پیدا کی۔ انھوں نے فلسفہ کو اپنی زبان میں لکھنے کا آغاز کیا اور پہلی مرتبہ یہودیت میں مابعد الطبیعیاتی عنصر متعارف کروایا۔ مسلم فیلسوف کے برعکس یہودی فلسفیوں نے فلسفیانہ علم کی ساری وسعت میں دلچسپی نہ لی بلکہ تقریباً مکمل طور پر مذہبی امور کو توجہ کا مرکز بنائے رکھا۔ انھوں نے محسوس کیا تھا کہ انھیں اسلام کا جواب اسی کے انداز میں دینا ہوگا اور اس میں بائبل کے شخصی خدا اور فیلسوف کے خدا کی صف آرائی ہونا تھی۔ مسلمانوں کی طرح وہ بھی صحیفوں میں خدا کے علامتی پورٹریٹ کے بارے میں پریشان تھے اور خود سے سوال کرتے تھے کہ وہ فلسفیوں والا ہی خدا کیسے ہو سکتا ہے۔ وہ دنیا کی تخلیق کے مسئلے اور الہام اور منطق کے درمیان تعلق کے بارے میں سوچتے۔ ظاہری بات ہے کہ وہ مختلف نتائج پر پہنچے، لیکن ان کا انحصار مسلمان مفکرین پر بہت زیادہ تھا۔ سب سے پہلے یہودیت کی فلسفیانہ تشریح کرنے والا سعدیہ ابن جوزف (882-942ء) تالمودی ہونے کے ساتھ ساتھ معتزلی بھی تھا۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ منطق صرف اپنی قوتوں کے ذریعے ہی خدا کا علم حاصل کرنے کے قابل ہو سکتی ہے۔ تاہم، مسلمان مفکرین کی طرح اسے بھی خدا کی ہستی پر کوئی شک نہیں تھا۔

سعدیہ نے دلیل دی کہ کسی یہودی کو الہام کی سچائیاں تسلیم کرنے کے لیے اپنے استدلال پر زور ڈالنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ خدا انسانی منطق کے ذریعے قطعی طور پر قابلِ حصول تھا۔ سعدیہ نے تسلیم کیا کہ عدم سے تخلیق کا تصور فلسفیانہ مشکلات سے بھرپور تھا اور اسے منطقی انداز میں بیان کرنا ممکن نہ تھا کیونکہ فلسفے کا خدا کوئی اچانک فیصلہ کرنے

اور تبدیلی شروع کرنے کا اہل نہیں۔ ایک مادی دنیا مکمل روحانی خدا میں سے کس طرح پیدا ہو سکتی ہے؟ یہاں آ کر ہماری منطق جواب دے جاتی تھی اور ہمیں یہ قبول کر لینا پڑتا تھا کہ دنیا ازلی نہیں تھی بلکہ زمانے کے دوران ہی شروع ہوئی۔ یہی ایک ایسی تعریف تھی جو صحیفے اور عقل سلیم سے مطابقت رکھتی تھی۔ اگر ہم ایک مرتبہ اسے تسلیم کر لیتے تو خدا کے متعلق دیگر حقائق تک پہنچ سکتے تھے۔ تخلیق شدہ نظام کی منصوبہ بندی عقل کے ساتھ کی گئی ہے، یہ حیات اور توانائی کا حامل ہے: چنانچہ اس کا خالق خدا بھی لازماً عقل، حیات اور قوت رکھتا ہوگا۔ یہ صفات محض خدا کے پہلو ہیں۔ خدا کی حقیقت بیان کرنے میں اپنی زبان کی نا اہلی کے باعث ہی ہمیں اس کا تجزیہ اس انداز میں کرنا پڑتا ہے۔ اگر ہم خدا کے بارے میں ہر ممکن طور پر کامل انداز میں بات کرنا چاہتے ہیں تو بس اتنا ہی کہنا چاہیے کہ وہ وجود رکھتا ہے۔ تاہم، سعدیہ نے خدا کے تمام مثبت بیانات کو ممنوع قرار نہ دیا، اور نہ ہی وہ فلسفیوں کے بعید اور غیر شخصی خدا کو بائبل کے شخصی اور علامتی خدا سے برتر بناتا ہے۔ مثلاً دنیا میں ہمیں نظر آنے والی تکلیف اور دکھ کے بارے میں بات کرتے ہوئے وہ عقلیت پسند لکھاریوں کے پیش کردہ حلوں اور تالمود سے رجوع کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تکلیف گناہ کی سزا ہے، یہ ہمیں پاک و طاہر کر کے منکسر بناتی ہے۔ کوئی فیلسوف اس توضیح سے مطمئن نہ ہوتا۔ سعدیہ نے صحیفے کے الہامی خدا کو فلسفہ کے خدا سے کمتر نہ سمجھا۔ پیغمبر کسی بھی فلسفی سے برتر تھے۔ نتیجتاً منطق محض بائبل کی تعلیمات کو منطقی انداز میں بیان کرنے کے علاوہ کچھ بھی نہیں کر سکتی تھی۔

دیگر یہودی کچھ آگے تک گئے۔ نو فلاطونی سولومن ابن گابریول (1022-1077ء) نے "Fountain of Life" میں عدم سے تخلیق ہونے کا عقیدہ قبول کرنے کی بجائے صدور کا نظریہ اپنا کر خدا کو کچھ بے ساختگی اور آزادی دی۔ اس نے دعویٰ کیا کہ خدا نے صدور کے عمل کا ارادہ یا خواہش کی تھی۔ یوں اسے کم میکینکل بنانے اور یہ نشاندہی کرنے کی کوشش کی کہ خدا ہستی کے قوانین کے اختیار میں ہونے کی بجائے ان پر پوری طرح قادر تھا۔ لیکن گابریول خاطر خواہ انداز میں یہ وضاحت نہ کر سکا کہ مادہ خدا میں سے کس طرح صادر ہو سکتا تھا۔ دیگر اہل فکر کم جدت طراز تھے۔ Bahya ibn Pakudah (وفات 1080ء) کٹر فلاطونی تو نہیں تھا لیکن اس نے ہمیشہ ضرورت پڑنے پر کلام کے طریقۂ کار سے رجوع کیا۔ لہٰذا سعدیہ کی طرح اس

نے بھی کہا کہ خدا نے دنیا کی تخلیق ایک خاص لمحے میں کی تھی۔ دنیا محض کسی حادثے کے نتیجے میں اچانک وجود میں نہیں آ گئی تھی: یہ بات ایسی ہی مضحکہ خیز تھی جیسے یہ کہنا کہ روشنائی یونہی ملنے پر گری اور الفاظ خود بخود وجود میں آ گئے۔ دنیا کی تنظیم اور مقصدیت دکھاتی ہے کہ ایک خالق ضرور موجود ہوگا، جیسا کہ صحیفے میں بھی کہا گیا۔

باہیہ یقین رکھتا تھا کہ صرف پیغمبروں اور فلسفیوں نے ہی خدا کی موزوں انداز میں عبادت کی۔ پیغمبر خدا کے بارے میں براہ راست بصیرت رکھتے تھے جبکہ فلسفی ایک منطقی علم کے حامل تھے۔ باقی تمام شخصی خدا کی عبادت محض اپنے اپنے تصور میں کر رہے تھے۔ اگر وہ بھی اپنے لیے خدا کی وحدانیت اور موجودگی کو ثابت کرنے کی کوشش نہ کرتے تو ان کی حالت بھیڑ چال میں شریک اندھوں جیسی تھی۔

لیکن اگر منطق ہمیں خدا کے متعلق کچھ بتانے سے قاصر تھی تو دینیاتی مسائل پر منطقی بحث کے لیے تحفہ کیا تھا؟ اس سوال نے مسلمان مفکر ابو حامد الغزالی (1058-1111ء) کو بہت تنگ کیا۔ وہ خراسان میں پیدا ہوا اور زبردست اشعری محقق جوینی کی شاگردی میں کلام کا مطالعہ اس قدر شاندار انداز میں کیا کہ صرف 33 برس کی عمر میں اسے بغداد کی مشہور نظامیہ مسجد کا ڈائریکٹر لگا دیا گیا۔ وہ اسماعیلیوں کے شیعی چیلنجوں کے مقابلے میں سنی عقائد کا دفاع کرنا چاہتا تھا۔ تاہم، الغزالی بڑی بے چین طبیعت کا مالک تھا جس نے اسے سچائی کی تلاش میں سرگرداں رکھا۔ نہایت عمیق تحقیقات کے باوجود حقیقتِ مطلق اس کی پہنچ سے باہر رہی۔ اس کے ہم عصروں نے خدا کو بہت سے طریقوں سے تلاش کیا۔ اپنے اپنے مزاج اور شخصیت کی ضرورتوں کے مطابق: فلسفہ، کلام اور تصوف میں۔ الغزالی نے چیزوں کی اصل ماہیت سمجھنے کے لیے ان تمام نظاموں کا مطالعہ کیا۔ مگر اصل میں وہ معروضی سچائی کی تلاش میں تھا۔ جیسا کہ وہ ہمیں بتاتا ہے:

> میں نے ہر تاریک گوشے میں جھانکا ہے، میں نے ہر مسئلے پر دھاوا بولا ہے۔ میں ہر پاتال میں اترا ہوں۔ میں نے ہر فرقے کے عقائد کو جانچا ہے۔ میں نے ہر برادری کے نہایت اندرونی مسالک کو منکشف کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سب کا مقصد درست اور غلط، مستند روایت اور اختراع کے درمیان تمیز کرنے کے قابل ہونا تھا۔[9]

یہ ایک قسم کی غیر مشکوک قطعیت کی جستجو تھی جو سعدیہ جیسے فلسفی نے محسوس کی، لیکن وہ حد درجہ ناامید ہوتا گیا۔ چاہے اس کی تحقیق کتنی ہی عمیق تھی، مگر مطلق قطعیت ہاتھ نہ آئی۔ اس کے معاصرین نے اپنی ذاتی اور مزاجی ضروریات کے مطابق خدا کو متعدد طریقوں سے ڈھونڈنا چاہا: کلام میں، امام کے ذریعے، فلسفہ میں اور تصوف میں۔ لگتا ہے کہ الغزالی نے "چیزوں کی اصلیت"10 سمجھنے کی کوشش میں ان تمام نکتہ ہائے نظر کا مطالعہ کیا۔ اسلام کے چار مکاتب فکر کے پیروکار مکمل یقین رکھتے تھے۔ لیکن الغزالی نے سوال کیا کہ اس دعوے کی معروضی طور پر تصدیق کیسے کی جا سکتی تھی؟

کسی بھی جدید متشکک کی طرح الغزالی بھی پوری طرح آگاہ تھا کہ قطعیت ایک نفسیاتی حالت تھی جو لازمی نہیں کہ معروضی طور پر بھی درست ہو۔ فیلسوف نے کہا کہ انھوں نے منطقی دلائل کے ذریعے قطعی علم حاصل کیا، صوفیا کا اصرار تھا کہ انھوں نے اسے صوفیانہ نظم و ضبط میں پایا تھا، اسماعیلیوں نے محسوس کیا کہ یہ صرف اماموں کی تعلیمات میں مل سکتا تھا۔ لیکن جس حقیقت کو ہم خدا کہتے ہیں اس کا ثبوت تجربی طور پر (Empirically) نہیں دیا جا سکتا، اس لیے ہم اس بارے میں پر یقین کیسے ہو سکتے تھے کہ ہمارے اعتقادات محض فریب نہیں تھے؟ روایتی منطقی ثبوت الغزالی کو مطمئن نہ کر سکے۔ کلام کے ماہرین نے صحیفے میں ملنے والے مفروضوں کے ساتھ آغاز کیا، لیکن انھیں شک کی کسوٹی پر نہ پرکھا گیا۔ اسماعیلیوں نے ایک پوشیدہ اور ناقابل رسائی امام کی تعلیمات کو بنیاد بنایا، لیکن ہم اس بارے میں کیسے پر یقین ہو سکتے تھے کہ امام الوہی طور پر فیض یافتہ تھا، اور اگر ہم اسے نہیں پا سکتے تو اس فیض کا مقصد کیا تھا؟ فلسفہ بالخصوص غیر تسلی بخش تھا۔

الغزالی نے الفارابی اور ابن سینا کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ الغزالی نے تین برس تک فلسفہ کا مطالعہ کیا اور آخر کار اس میں مکمل عبور حاصل کر لیا۔11 اپنی کتاب "فلسفیوں کی بے ربطی" (تہافتہ الفلاسفہ) میں اس نے دلیل دی کہ فیلسوف محض سوالی تھے۔ اگر فلسفہ خود کو صرف طب، علم الافلاک یا ریاضی کی طرح دنیاوی مظاہر تک محدود کر لیتا تو نہایت مفید ہوتا لیکن یہ ہمیں خدا کے متعلق کچھ بھی نہ بتا سکتا۔ کوئی بھی شخص نظریۂ صدور کو کسی بھی طرح کیسے ثابت کر سکتا تھا؟ فیلسوف نے کس سند کی بنا پر کہا تھا خدا تفصیلات کی بجائے صرف عمومی اور ہمہ گیر

چیزوں کے بارے میں ہی جانتا ہے؟ ان کی یہ دلیل غیر موزوں تھی کہ خدا اتنا رفیع الشان ہے کہ عملی حقیقتوں کو نہیں جانتا؛ کیونکہ کسی بھی چیز سے لاعلمی کو رفیع الشان کیسے سمجھا جا سکتا تھا؟ ان میں سے کسی بھی خیال کی تصدیق کرنے کا کوئی طریقہ موجود نہیں، چنانچہ فیلسوف ذہن سے ماورا علم کو جاننے کے لیے غیر منطقی اور غیر فلسفیانہ انداز اپنا رہے تھے۔

لیکن متلاشی حقیقت کس منزل پر پہنچا تھا؟ کیا خدا پر ایک مستحکم اور غیر متزلزل ایمان ممکن تھا؟ اس جستجو کی مشکل نے الغزالی کے ذہن پر اس قدر دباؤ ڈالا کہ اس کے اعصاب جواب دے گئے۔ وہ کچھ بھی کھانے یا پینے کے قابل نہ رہا اور شدید مایوسی اور کرب محسوس کیا۔ آخر کار 1094ء میں وہ قوت گویائی سے محروم ہو گیا اور مزید لیکچر نہ دے سکا۔

> خدا نے میری زبان سکڑ گئی، یہاں تک کہ میں کوئی تعلیم دینے کے قابل نہ رہا۔ چنانچہ میں کسی مخصوص دن میں طلبا کو پڑھایا کرتا تھا، لیکن میری زبان سے ایک لفظ بھی نہ نکل پاتا۔12

طبیبوں نے درست طور پر اس کے مرض کی تشخیص ایک گہرے نفسیاتی دباؤ اور الجھن کے طور پر کی اور بتایا کہ جب تک وہ اپنی ذہنی الجھنوں سے چھٹکارا نہیں پا لیتا اتنی دیر تک اچھا نہیں ہو سکے گا۔ ایمان بحال نہ ہونے کی صورت میں عذاب جہنم کے خوف سے الغزالی نے اپنا اعلیٰ عہدہ چھوڑا اور صوفیوں میں شامل ہو گیا۔

وہاں اسے اپنے من کی مراد مل گئی۔ الغزالی نے اپنی منطق کو چھوڑے بغیر یہ دریافت کیا کہ صوفیا خدا نامی چیز کا براہ راست لیکن وجدانی علم حاصل کرتے تھے۔ عربی لفظ "وجد" کا ماخذ وجدہ ہے جس کا مطلب ہے "اس نے پا لیا۔"13 چنانچہ وجد کا مطلب "پانے کے قابل چیز" لیا جا سکتا ہے۔ خدا کی ہستی کو ثابت کرنے کے متمنی کسی عرب فلسفی کو یہ ضرورت نہ تھی کہ وہ خدا کو بھی اور بہت سی چیزوں میں ایک ایک بنا کر رکھ دے۔ اسے تو بس یہ ثابت کرنا تھا کہ اس نے اسے پا لیا ہے۔ خدا کے "وجد" کا مطلق ثبوت اس وقت ملتا جب معتقد موت کے بعد خدا کے سامنے حاضر ہوتا تھا۔ لیکن پیغمبروں اور صوفیوں کے تذکروں کا احتیاط کے ساتھ مطالعہ کرنا چاہیے جنھوں نے یہ تجربہ جیتے جی ہی کر لینے کا دعویٰ کیا۔ ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ یہ دعوے جھوٹے یا کسی غلط روایت پر مبنی ہو سکتے ہیں، لیکن الغزالی نے ایک صوفی کی حیثیت میں دس برس

گزارنے کے بعد یہ جانا کہ مذہبی تجربہ انسانی عقل و دانش سے ماورا حقیقت کی تصدیق کرنے کا واحد ذریعہ تھا۔ خدا کے بارے میں صوفی کا علم کوئی منطقی یا مابعد الطبیعیاتی علم نہ تھا، بلکہ اسے قدیم پیغمبروں کے وجدان جیسا سمجھنا چاہیے۔

لہٰذا الغزالی نے ایک باطنی مسلک بنایا جو صوفیا سے نالاں مسلمان اسٹیبلشمنٹ کے لیے قابل قبول تھا۔ ابن رشد کی طرح اس نے بھی اس مادی اور حسیاتی دنیا سے پرے ایک نقش اول اکمل کے قدیم نظریے سے رجوع کیا۔ نظر آنے والی دنیا یا "عالم الشہادۃ" اس دنیا کا کمتر اور گھٹیا روپ ہے جسے الغزالی نے فلاطونی دانش کی دنیا یا "عالم الملکوت" کہا۔ مسلمانوں کے قرآن اور یہودیوں و مسیحیوں کی بائبل میں اس روحانی دنیا کی بات کی گئی ہے۔ انسان ان دونوں دنیاؤں کے درمیان بٹا ہوا تھا: وہ مادی دنیا کے ساتھ ساتھ اعلیٰ روحانی دنیا کے ساتھ بھی تعلق رکھتا کیونکہ خدا نے اس کے اندر الوہی نقش بنایا ہے۔ الغزالی اپنے صوفیانہ مقالے "مشکوٰۃ الانوار" میں قرآن کریم کی سورۃ نور کی تفسیر کرتا ہے۔[14] اس سورۃ میں بیان کردہ نور انسان اور خدا کے علاوہ دیگر روشن اجرام کے حوالے سے بھی ہے: چراغ اور ستارے۔ ہماری منطق بھی ذہن کو روشن کرتی ہے۔ یہ نہ صرف ہمیں دیگر اشیا بلکہ خدا کا ادراک کرنے کے قابل بھی بناتی ہے۔ یہ زمان و مکان سے ماورا ہو سکتی ہے۔ چنانچہ یہ روحانی دنیا کی حقیقت میں حصہ دار ہے۔ لیکن "منطق" سے الغزالی کی مراد ہمارے ذہن کی تجزیہ کرنے کی صلاحیت ہی نہیں۔ وہ اپنے پڑھنے والوں کو یاد دلاتا ہے کہ اس کی پیش کردہ تفسیر کو لغوی معنوں میں نہ لیا جائے: ہم ان معاملات کے بارے میں صرف تصوراتی زبان میں بات کر سکتے ہیں جو تخلیقی تصور کو تحفظ دیتی ہے۔

تاہم، کچھ لوگ منطق سے بالاتر ایک قوت کے مالک بھی ہوتے ہیں۔ الغزالی اس قوت کو "پیغمبرانہ روح" قرار دیتا ہے۔ "اس صلاحیت سے عاری لوگوں کو محض اس وجہ سے اس قوت کی موجودگی سے انکار نہیں کرنا چاہیے کہ انھوں نے اس کا تجربہ نہیں کیا ہوتا۔ یہ ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی بہرہ شخص موسیقی کو التباس قرار دے، کیونکہ وہ خود اسے سراہنے کے قابل نہیں ہوتا۔ ہم اپنی قوتِ استدلال اور تخیل کی قوتوں کے ذریعے خدا کے بارے میں کچھ جان سکتے ہیں۔ لیکن علم کی اعلیٰ ترین قسم پیغمبروں یا صوفیا جیسے لوگ ہی حاصل کرنے کے قابل ہیں۔ یہ بات چند افراد کو اعلیٰ رتبہ دینے کے مترادف لگتی ہے، لیکن دیگر روایات کے صوفیوں نے بھی وجدانی

صلاحیتوں کو مخصوص شخصیات کے ساتھ منسوب کیا۔ ہر کوئی اس باطنی وصف کا حامل نہیں ہوتا۔ لہٰذا الغزالی کا خدا ایک بیرونی، معروضی ہستی کی بجائے کُل پر غالب اور مطلق حقیقت ہے جس کا ادراک عام چیزوں کا ادراک کرنے کے انداز میں نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے نتیجے میں نفس کھوتے ہوتے خدا میں جذب ہو جاتا ہے۔ صوفیا استعارے کی دنیا سے بلند ہونے کے قابل ہیں جو کم صلاحیت انسانوں کے لیے ہے۔ وہ.....

> دیکھنے کے قابل ہیں کہ دنیا میں خدا کے سوا اور کوئی ہستی نہیں، اور اس کے چہرے (قرآن 28:88) کے سوا ہر چہرہ فانی ہے۔ درحقیقت اس کے سوا ہر چیز خالص لاہست ہے۔[15]

خدا ایک خارجی، معروضی ہستی (جس کا وجود ثابت کیا جا سکے) کی بجائے ایک محیط کل حقیقت اور مطلق وجود ہے جس کا ادراک عام چیزوں والے انداز میں نہیں کیا جا سکتا: ہمیں دیکھنے کا ایک خصوصی طریقہ وضع کرنا ہوگا۔

انجام کار الغزالی نے بغداد میں دوبارہ تدریسی فرائض سنبھالے لیکن اس کا یہ یقین ہمیشہ قائم رہا کہ منطق اور استدلالی ثبوت کے ذریعے خدا کا وجود ثابت کرنا ناممکن تھا۔ اپنے سوانحی مقالے "القدمہ من الدلالہ" (خطا سے نجات) میں اس نے پرجوش انداز میں دلائل دیے کہ فلسفہ اور نہ ہی کلام ٹوٹتے ہوئے ایمان کو بچا سکتے تھے۔ وہ خود بھی تشکیک کی حد تک پہنچ گیا تھا جب اس نے محسوس کیا کہ خدا کے وجود کو منطقی شک سے بالاتر حد تک ثابت کرنا قطعی ناممکن تھا۔ جس حقیقت کو ہم "خدا" کہتے ہیں وہ حسی ادراک اور منطقی سوچ کے دائرے سے باہر واقع ہے، لہٰذا سائنس اور مابعد الطبیعیات اللہ کے وجود کو ثابت اور نہ ہی رد کر سکتی ہیں۔ خصوصی صوفیانہ یا پیغمبرانہ صلاحیت سے عاری لوگوں کے لیے الغزالی نے ایک نظام وضع کیا تاکہ مسلمانوں کو روزمرہ زندگی میں خدا کی حقیقت کا شعور حاصل کرنے کے قابل بنایا جا سکے۔ اس نے اسلام پر ایک انمٹ نقش چھوڑا۔ پھر کبھی بھی مسلمان یہ سیدھا سادا مفروضہ پیش کرنے کے قابل نہ رہے کہ خدا بھی دیگر ہستیوں جیسا تھا جس کے وجود کو سائنسی یا فلسفیانہ طور پر ثابت کیا جا سکتا تھا۔ تب کے بعد مسلم فلسفہ روحانیت سے ناقابلِ علیحدگی اور خدا کے متعلق ایک زیادہ باطنی بحث بن گیا۔

اس نے یہودیت پر بھی اثرات ڈالے۔ ہسپانوی فلسفی جوزف ابن اسحٰق (وفات 1143ء) نے خدا کے وجود کے متعلق ابن سینا کے پیش کردہ ثبوت کو استعمال کیا لیکن احتیاطاً یہ نشاندہی بھی کر دی کہ خدا محض ایک اور ہستی نہیں تھا۔ ان چیزوں میں سے ایک جو ہماری معمول کی حیاتی دنیا میں موجود ہیں۔ اگر ہم خدا کو سمجھنے کا دعویٰ کرتے تو وہ محدود اور غیر کامل ہوتا۔ خدا کے متعلق ہم درست ترین بیان بس یہی دے سکتے ہیں کہ وہ ناقابلِ تفہیم، ہماری فطری عقلی قوتوں سے قطعی ماورا ہے۔ ہم دنیا میں خدا کی سرگرمی کے متعلق مثبت حوالوں سے بات کر سکتے ہیں لیکن خدا کے جوہر (الذات) کے بارے میں نہیں جو ہمیشہ ہماری گرفت سے باہر رہے گی۔

تولیدو کے طبیب یہوداہ حلیوی (1085-1141ء) نے الغزالی کی پیروی کی۔ خدا کو عقلی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا تھا؛ اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ خدا پر ایمان غیر منطقی ہے، بلکہ یہ تھا کہ اس کے وجود کا ایک منطقی مظاہرہ کوئی مذہبی قدر نہیں رکھتا۔ یہ ہمیں بہت تھوڑا کچھ بتا سکتا تھا: معقول شبہ سے ماورا ہو کر یہ ثابت کرنے کی کوئی راہ موجود نہیں کہ اس قسم کا ایک دور بیٹھا اور غیر شخصی خدا یہ غیر کامل مادی دنیا کیسے تخلیق کر سکتا تھا یا کیا وہ اس دنیا سے کسی بامعنی انداز میں مربوط تھا۔ جب فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ الوہی عقل کے ساتھ متحد ہو گئے جو منطق کے استعمال کے ذریعے کائنات میں سمائی ہوئی ہے، تو وہ خود کو فریب دیتے ہیں۔ خدا کا کوئی بھی براہ راست علم رکھنے والے واحد افراد صرف پیغمبر تھے جن کا فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں تھا۔

حلیوی الغزالی کے ساتھ ساتھ فلسفہ کو بھی نہیں سمجھتا تھا، لیکن اس نے اتفاق کیا کہ خدا کا واحد قابلِ اعتبار علم مذہبی تجربے سے حاصل ہوتا تھا۔ الغزالی کی طرح اس نے ایک خصوصی مذہبی استعداد کو شرطِ اول مانا، لیکن دعویٰ کیا کہ یہ صرف اور صرف یہودیوں کا خاصہ ہے۔ اس نے کچھ نرمی پیدا کرنے کی خاطر کہا کہ *goyim* (غیر یہودی) فطری قانون کے ذریعے خدا کے علم تک پہنچ سکتے تھے، لیکن اس کے عظیم فلسفیانہ کام The Kuzari کا مقصد اقوام کے درمیان اسرائیل کی بے مثال حیثیت کا جواز پیش کرنا تھا۔ تالمود کے ربیوں کی طرح حلیوی کو یقین تھا کہ کوئی بھی یہودی مزواہ کی پابندی کے ذریعے پیغمبرانہ روح حاصل کر سکتا تھا۔ اس کے روبرو ہونے والا خدا ایک معروضی امر نہیں تھا جس کا وجود سائنسی طور پر ثابت کیا جا سکتا، بلکہ وہ لازمی طور پر موضوعی تجربہ تھا۔ حتیٰ کہ اسے یہودیوں کے 'فطری' نفس کی ایک توسیع کے طور پر

دیکھا جا سکتا تھا۔[16]

اس کی نظر میں خدا ایک اجنبی حقیقت نہیں، اور نہ ہی یہودی ایک خود مختار ہستی ہے۔ خدا کو انسانیت کی تکمیل، کسی مرد یا عورت کی توانائی کی بھرپوریت کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ نیز، اس کے روبرو خدا اس کا اپنا ہے، ایک تصور جس پر ہم اگلے باب میں زیادہ تفصیل سے بات کریں گے۔ حلیوی نے بڑے محتاط انداز میں یہودیوں کے تجربہ میں آسکنے والے خدا کو خود خدا کے جوہر سے تمیز کیا۔ جب پیغمبروں اور اولیا نے خدا کے تجربے کا دعویٰ کیا تو انھوں نے اسے اس کی اصلیت میں نہیں بلکہ صرف اس کے اندر الوہی سرگرمیوں میں جانا ہوتا ہے جو ایک طرح سے ماورائی، ناقابلِ رسائی حقیقت کا اپنے پیچھے چھوڑا ہوا نور ہیں۔

تاہم، الغزالی کی تنقید کے نتیجے میں فلسفہ مکمل طور پر بے جان نہیں ہوا تھا۔ قرطبہ میں ایک ممتاز مسلم فلسفی نے اس میں نئی جان ڈالنے اور دلیل دینے کی کوشش کی کہ یہ مذہب کی اعلیٰ ترین صورت تھی۔ ابوالولید ابن احمد ابن رشد (1126-1198ء) یہودیوں اور مسیحیوں دونوں کے لیے یورپ میں ایک سند کی حیثیت اختیار کر گیا۔ تیرھویں صدی کے دوران اس کا عبرانی اور لاطینی میں ترجمہ کیا گیا اور ارسطو پر اس کی شرحوں نے میمونائیڈز، ٹامس آکوینس اور البرٹ اعظم جیسے ممتاز ماہرینِ الٰہیات پر زبردست اثر ڈالا۔ تیرھویں صدی میں ارنسٹ رینان نے اسے ایک آزاد روح، اندھے عقیدے کے خلاف استدلالیت کا علمبردار قرار دیا۔ تاہم، اسلامی دنیا میں ابن رشد کافی حد تک غیر اہم شخصیت تھا۔ اس کے کیریئر اور بعد از موت اثرات میں ہم تصورِ خدا کے حوالے سے مشرق اور مغرب کی راہیں جدا ہوتے دیکھ سکتے ہیں۔ ابن رشد نے پرجوش انداز میں فلسفہ کے خلاف الغزالی کی تنقید اور ان باطنی معاملات پر بحث کو نامنظور کیا۔

اپنے پیش رو الفارابی اور ابن سینا کے برعکس وہ ایک فلسفی کے ساتھ ساتھ قاضی بھی تھا۔ علما بیشتر فلسفہ اور اس کے اساسی طور پر مختلف خدا کے متعلق متشکک رہے تھے لیکن ارسطو کو زیادہ روایتی اسلامی پاکیزگی کے ساتھ یکجا کرنے میں کامیاب رہا۔ وہ قائل تھا کہ مذہب اور استدلالیت میں کسی قسم کا کوئی تضاد نہیں۔ دونوں ایک ہی صداقت کا اظہار کرتے تھے، مگر مختلف طریقوں سے؛ دونوں ایک ہی خدا کی جانب دیکھتے تھے۔ تاہم، ہر کوئی فلسفیانہ سوچ کا اہل نہیں تھا، لہٰذا فلسفہ صرف دانشور اشرافیہ کے لیے تھا۔ یہ عوام کو گڑبڑا دیتا اور اس غلطی سے دوچار کرتا جو اُن

کی ابدی نجات خطرے میں ڈال دیتی۔ یہی باطنی روایت کی اہمیت کی وجہ ہے جس نے ان خطرناک عقائد کو ان لوگوں سے دور رکھا جو اُنھیں وصول کرنے کے اہل نہیں۔ تصوف اور اسماعیلیوں کے باطنی مطالعات دونوں پر یہ بات صادق آتی تھی۔ اگر غیر موزوں لوگ ان ذہنی نظاموں پر طبع آزمائی کرتے تو شدید علیل اور ہر قسم کے نفسیاتی عوارض میں مبتلا ہو سکتے تھے۔ اسی طرح کلام بھی خطرناک تھا۔ یہ فلسفہ کے پائے کو نہ پہنچ سکا اور لوگوں کو یہ گمراہ کن تصور دیا کہ وہ ایک موزوں منطقی بحث میں مشغول تھے حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ نتیجتاً اس نے محض بے قاعدہ عقائدانہ تنازعات کو ہی تحریک دلائی جو صرف غیر تعلیم یافتہ لوگوں کے ایمان کو ہی کمزور کر کے اُنھیں بے چین بنا سکتا تھا۔

ابن رشد یقین رکھتا تھا کہ مخصوص سچائیوں کی قبولیت نجات کے لیے لازمی تھی۔ اسلامی دنیا میں ایک نرالا نقطۂ نظر۔ فیلسوف عقیدے پر مرکزی اسناد تھے: صرف وہی صحائف کی تفسیر کرنے کے قابل اور ایسے لوگ تھے جنھیں قرآن میں "علم میں گہری جڑیں رکھنے والے"[17] کہا گیا۔ دوسری ہر شخص کو قرآن کا لفظی مفہوم ہی لینا چاہیے، لیکن فیلسوف ایک علامتی تفسیر کی کوشش کر سکتے تھے۔ مگر فیلسوف کو بھی واجب عقائد پر ایمان لانا ضروری تھا، جن کی فہرست ابن رشد نے یوں پیش کی:

1. خدا کو دنیا کا خالق اور قیوم ماننا۔
2. خدا کی وحدانیت۔
3. علم، طاقت، ارادے، سماعت، بصارت، گویائی کے اوصاف جو قرآن میں خدا سے منسوب کیے گئے۔
4. خدا کی یکتائی اور بے مثل حیثیت جس پر قرآن (سورۃ الشوریٰ، آیت 9) میں واضح ارشاد ہوا ہے: "اس جیسا کوئی نہیں۔"
5. خدا کا دنیا تخلیق کرنا۔
6. پیغمبری کی کارآمد حیثیت۔
7. خدا کا عدل۔
8. روزِ قیامت حشر اجساد۔18

خدا کے متعلق ان تمام عقائد پر ایمان لانا لازمی تھا، کیونکہ قرآن ان کے متعلق نہایت دو ٹوک بات کرتا ہے۔ فلسفہ، مثلاً تخلیقِ دنیا کے عقیدے پر ہمیشہ کاربند نہیں رہا تھا، چنانچہ یہ بات واضح نہیں تھی کہ اس قسم کے قرآنی عقائد کو کس طرح لیا جائے۔ قرآن ہمیشہ صاف صاف کہتا ہے کہ دنیا خدا نے تخلیق کی تھی۔ لیکن قرآن یہ نہیں بتاتا کہ دنیا کیسے اور کب تخلیق کی گئی۔ اس چیز نے فیلسوف کو منطق پسندوں کا عقیدہ اختیار کرنے کی آزادی دے دی۔ ایک مرتبہ پھر قرآن کہتا ہے کہ خدا علم جیسے اوصاف رکھتا ہے، لیکن ہم ٹھیک نہیں جانتے کہ اس کا کیا مطلب ہے، کیونکہ علم کے بارے میں ہمارا تصور لازمی طور پر انسانی اور ناکافی ہے۔ چنانچہ قرآن فلسفیوں کی تردید نہیں کرتا جب وہ کہتا ہے کہ خدا ہمارے ہر فعل سے باخبر ہے۔

اسلامی دنیا میں تصوف اس قدر اہم تھا کہ ابن رشد کا سخت گیر منطقی الٰہیات پر مبنی تصورِ خدا بہت کم اثر ڈال سکا۔ ابن رشد کو تعظیم دی گئی لیکن وہ اسلام میں ایک ثانوی شخصیت رہا۔ البتہ مغرب میں وہ واقعی بہت اہم بن گیا جس نے اسی کے ذریعے ارسطو کو دریافت کیا اور خدا کا ایک زیادہ استدلالی تصور وضع کیا۔ مغرب کے بیشتر مسیحی اسلامی ثقافت کا بہت محدود علم رکھتے تھے اور ابن رشد کے بعد ہونے والی فلسفیانہ ترقیوں سے لاعلم تھے۔ چنانچہ اکثر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ابن رشد کا کیریئر اسلامی فلسفے کا نقطۂ اختتام تھا۔ در حقیقت ابن رشد کی زندگی میں عراق اور ایران کے دو ممتاز فلسفی اسلامی دنیا میں نہایت بااثر تھے۔ یحییٰ سہروردی اور معین الدین ابن عربی نے ابن رشد کی بجائے ابن سینا والی راہ اپنائی اور فلسفے کو باطنی روحانیت کے ساتھ مدغم کرنے کی کوشش کی۔

یہودی دنیا میں ابن رشد کا عظیم شاگرد تالمودی اور فلسفی ربی موسس ابن میمون (1135-1204ء) تھا جسے عموماً میمونائیڈز کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ابن رشد کی طرح میمونائیڈز بھی مسلم سپین کے دارالحکومت قرطبہ کا رہنے والا تھا جہاں اتفاق رائے بڑھ رہا تھا کہ خدا کی عمیق تر تفہیم کے لیے ایک قسم کا فلسفہ لازمی تھا۔ تاہم، جب میمونائیڈز متعصب بربر فرقے المورادیوں (جو یہودیوں کی تادیب کر رہے تھے) کے ہتھے چڑھا تو اسے سپین چھوڑنا پڑا۔ قرونِ وسطیٰ کی بنیاد پرستی کے ساتھ اس تکلیف دہ تصادم نے میمونائیڈز کو سارے اسلام کا دشمن نہ بنایا۔ وہ اور اس کے والدین مصر میں آباد ہوئے جہاں وہ ایک اعلیٰ سرکاری عہدے پر فائز ہوا

اور حتی کہ سلطان کا طبیب بھی بن گیا۔ وہیں پر اس نے اپنا مشہور مقالہ " The Guide for the Perplexed" لکھا جس میں دلیل دی گئی کہ یہودی عقیدہ من مرضی کے مسائل کا ایک مجموعہ نہیں بلکہ مستند منطقی اصولوں پر مبنی تھا۔ ابن رشد کی طرح میمونائیڈز کو یقین تھا کہ فلسفہ مذہبی علم کے ذریعے پروان نہیں چڑھا اور نہ ہی یہ خدا تک پہنچنے کی مرکزی شاہراہ ہے۔ اسے عوام پر منکشف نہیں کرنا چاہیے بلکہ فلسفیانہ اشراف تک ہی محدود رہنا چاہیے۔ تاہم، ابن رشد کے برعکس وہ یقین رکھتا تھا کہ عام لوگوں کو علامتی طور پر صحائف کی تعبیر کرنا سکھایا جا سکتا ہے تاکہ وہ خدا کا ایک بشری تصور نہ قائم کر لیں۔ اسے یہ بھی یقین تھا کہ مخصوص عقائد نجات کے لیے لازمی تھے۔ اس نے تیرہ اراکین کی ایک فہرست شائع کی جو واضح طور پر ابن رشد کی پیش کردہ فہرست جیسی تھی:

1. خدا کا وجود۔
2. خدا کی وحدت۔
3. خدا کا دنیاوی نہ ہونا۔
4. خدا کی ابدیت۔
5. بت پرستی کی ممانعت۔
6. پیغمبری کی مستند حیثیت۔
7. حضرت موسیٰؑ کا اعلیٰ ترین پیغمبر ہونا۔
8. صداقت کا الوہی ماخذ۔
9. توریت کی ابدی مستند حیثیت۔
10. خدا کا انسانی اعمال سے باخبر ہونا۔
11. خدا کا اعمال کی بنیاد پر انسانوں سے سلوک کرنا۔
12. خدا ایک مسیحا بھیجے گا۔
13. حشر اجساد۔[19]

یہ یہودیت میں ایک اختراع تھی اور اسے کبھی بھی مکمل طور پر قبول نہ کیا گیا۔ اسلام کی طرح راسخ العقیدگی کا نظریہ یہودی مذہبی تجربے میں بیگانہ تھا۔ ابن رشد اور میمونائیڈز کے

عقائد بتاتے ہیں کہ مذہب کی جانب ایک استدلالی اور عقلیت پسند نقطۂ نظر راسخ العقیدگی تک پہنچاتا اور 'ایمان' اور 'درست عقیدے' کو مطابقت دیتا ہے۔

میمونائیڈز نے محتاط انداز میں کہا کہ خدا اساسی طور پر ناقابلِ تفہیم اور انسانی عقل کے لیے ناقابلِ رسائی تھا۔ اس نے ارسطو اور ابن سینا کے پیش کردہ دلائل کے ذریعے خدا کا وجود ثابت کیا، لیکن اصرار کیا کہ خدا بدستور ناقابلِ بیان ہے کیونکہ وہ مطلق سادگی ہے۔ خود پیغمبروں نے بھی تمثیلات استعمال کی تھیں اور تعلیم دی تھی کہ صرف علامتی، استعاراتی زبان میں ہی خدا کے متعلق کوئی بامعنی بات کرنا ممکن تھا۔ ہم جانتے ہیں کہ خدا کا موازنہ کسی اور ہستی سے نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ، بہتر ہے کہ اسے بیان کرتے وقت نفی کی زبان استعمال کی جائے۔ یہ کہنے کی بجائے کہ وہ "موجود ہے" ہمیں کہنا چاہیے کہ وہ غیر موجود نہیں، وغیرہ۔ اسماعیلیوں کی طرح نفی کی زبان کا استعمال ایک فکری نظام تھا جو خدا کی ماورائیت کے بارے میں ہماری فہم کو فروغ دیتا، ہمیں یاد دلاتا کہ حقیقت ہم حقیر انسانوں کے ذہن میں آ سکنے والے کسی بھی تصور سے قطعی الگ ہے۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ خدا "خیر" ہے، کیونکہ وہ ہمارے تصور میں آ سکنے والی کسی بھی "خیر انگیزی" سے کہیں زیادہ ہے۔ یہ ہماری ناکاملیتوں کو خدا میں سے منہا کرنے کا ایک طریقہ ہے، تاکہ ہم اپنی توقعات و خواہشات اس پر نہ منڈھ دیں۔ تاہم، ہم *Via Negativa* کی مدد سے خدا کے متعلق کچھ مثبت نظریات تشکیل دے سکتے ہیں۔ لہٰذا جب ہم کہتے ہیں کہ خدا "بے طاقت نہیں" (اسے طاقتور کہنے کی بجائے) تو اس کا منطقی مفہوم یہ بنتا ہے کہ خدا کو اقدام کرنے کے قابل ہونا چاہیے۔ چونکہ وہ خود "غیر کامل نہیں" لہٰذا اس کے افعال لازماً کامل ہوں گے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ خدا "لاعلم نہیں" (یعنی وہ دانا ہے) تو ہم مستنبط کر سکتے ہیں کہ وہ قطعی دانا اور علیم و خبیر ہے۔ اس قسم کا استنباط صرف خدا کی سرگرمیوں کے متعلق کیا جا سکتا ہے، اس کے جوہر کے بارے میں نہیں، جو ہماری عقل سے بدستور ماورا ہے۔

جب بھی بائبل کے خدا اور فلسفیوں کے خدا میں سے ایک کو منتخب کرنے کا مرحلہ آیا تو میمونائیڈز نے ہمیشہ اول الذکر کو ترجیح دی۔ اگرچہ عدم سے تخلیق کا عقیدہ فلسفیانہ اعتبار سے غیر راسخ العقیدہ تھا، لیکن میمونائیڈز روایتی بائبلی عقیدے پر قائم رہا اور فلسفیانہ نظریۂ صدور پر مفاہمت کر لی۔ جیسا کہ اس نے نشان دہی کی، عدم سے تخلیق اور نہ ہی صدور کو صرف عقل کے

ذریعے قطعی طور پر ثابت کیا جا سکتا تھا۔ نیز، وہ پیغمبری کو فلسفے سے برتر خیال کرتا ہے۔ پیغمبر اور فلسفی دونوں نے ایک ہی خدا کے متعلق بات کی۔ لیکن پیغمبر کو عقل کے علاوہ تخیلاتی صلاحیتوں کا مالک بھی ہونا چاہیے تھا۔ وہ خدا کا ایک براہ راست، وجدانی علم رکھتا تھا جو استدلالی منطق کے ذریعے حاصل کردہ علم سے برتر تھا۔ لگتا ہے کہ میمونائیڈز خود بھی ایک قسم کا صوفی رہا ہوگا۔ وہ تھرا دینے والے جوش کا ذکر کرتا ہے جو اس قسم کے وجدانی تجربۂ خدا کے ہمراہ ہوتا۔[20] استدلالیت پر میمونائیڈز کے اصرار کے باوجود اس نے کہا کہ خدا کے متعلق اعلیٰ ترین علم صرف عقل کی بہ نسبت تخیل سے زیادہ کچھ اخذ کرتا ہے۔

اس کے نظریات جنوبی فرانس و سپین کے یہودیوں میں مقبول ہوئے، چنانچہ چودھویں صدی کے آغاز میں علاقے میں ایک یہودودی فلسفیانہ روشن خیالی پیدا ہوئی۔ ان میں سے کچھ ایک یہودی فیلسوف میمونائیڈز سے زیادہ زوردار انداز میں عقلیت پسند نہیں تھے۔ چنانچہ جنوبی فرانس میں Bagnols کے لیوی بن گریشام (1288-1344ء) نے اس بات سے انکار کیا کہ خدا دنیاوی امور کا کوئی علم رکھتا تھا۔ اس کا خدا فلسفیوں والا تھا، بائبل والا نہیں۔ ایک ردعمل ہونا ناگزیر تھا۔ کچھ یہودی تصوف کی جانب متوجہ ہوئے اور قبالہ کا باطنی فکری نظام وضع کیا، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ دیگر نے کوئی ٹریجڈی پیش آنے پر فلسفے سے دوری اختیار کرلی اور جانا کہ فلسفے کا دور افتادہ خدا ان کی تشفی کرنے کے قابل نہیں تھا۔ تیرھویں اور چودھویں صدیوں کے دوران تسخیرِ نو کی مسیحی جنگوں نے سپین میں اسلام کی سرحدوں کو پیچھے دھکیلنا شروع کیا اور مغربی یورپ کی سامیت مخالفت کو جزیرہ نما میں رائج کیا۔ انجام کار یہ رجحان ہسپانوی یہودیوں کی بربادی پر منتج ہوا اور سولھویں صدی کے دوران یہودیوں نے فلسفے سے منہ موڑ کر ایک بالکل نیا تصورِ خدا بنایا جو سائنسی منطق کی بجائے اساطیر سے تحریک یافتہ تھا۔

مغربی مسیحی دنیا کے جنگجو مذہب نے اسے دیگر وحدانیت پرست روایات سے الگ کردیا تھا۔ 1096-99ء کی پہلی صلیبی جنگ نئے مغرب کا پہلا تعاونی اقدام تھا، ایک علامت کہ یورپ تاریک عہد نامی بربریت کے طویل دور سے باہر آنا شروع ہو گیا تھا۔ شمالی یورپ کی مسیحی اقوام کی پشت پناہی کے ساتھ نیا روم بین الاقوامی منظر میں دوبارہ اپنی جگہ بنانے کی جدوجہد کر رہا تھا۔ لیکن اینگلز، سائکسنز اور فرانکوں کی مسیحیت محض برائے نام تھی۔ وہ جارحیت پسند اور جنگجو

لوگ تھے اور ایک جارحانہ مذہب چاہتے تھے۔ گیارھویں صدی کے دوران Cluny کی خانقاہ اور اس سے منسلک مدرسوں کے بینیڈکٹی راہبوں نے اپنے عسکری جذبے کو کلیسیا کے ساتھ باندھنے اور زیارت جیسے عقیدت مندانہ رواجوں کے ذریعے انھیں سچی مسیحی اقدار سکھانے کی کوشش کی۔ اولین صلیبیوں نے مشرقِ قریب کی جانب اپنی مہم کو ارضِ مقدس کی ایک زیارت کے طور پر دیکھا تھا لیکن وہ اب بھی خدا اور مذہب کے بارے میں ایک نہایت پرانا تصور رکھتے تھے۔ سینٹ جارج، سینٹ مرکری اور سینٹ دیمیتریئس جیسے سپاہی اولیا اپنی پاکیزگی میں خدا سے کہیں زیادہ بن گئے اور عملی طور پر پاگان دیوتاؤں سے بہ مشکل ہی کچھ اختلاف کیا۔ یسوع مسیح کو ایک مجسم لوگوں سے زیادہ صلیبیوں کے جاگیر دار آقا کے طور پر دیکھا گیا: اس نے اپنے شہواروں کو بلایا تھا کہ وہ اس کی میراث — ارضِ مقدس — کو کافروں سے آزاد کروائیں۔ سفر شروع کرنے پر کچھ ایک مسیحیوں نے رہائن وادی کے ساتھ ساتھ آباد یہودیوں کو تہِ تیغ کرنے کے ذریعے مسیح کی موت کا انتقام لینے کا عزم کیا۔ صلیبی جنگ کی کال دیتے وقت یہ چیز پوپ اربن دوم کے اصل منصوبے میں شامل نہیں تھی، لیکن بہت سے صلیبیوں کی نظر میں یہ چیز نہایت بلاجواز تھی کہ وہ تین ہزار میل کا سفر کر کے مسلمانوں سے لڑنے جائیں جن کے متعلق وہ کچھ بھی نہیں جانتے تھے۔ حالانکہ مسیح کو مارنے والے لوگ — یا جیسا کہ وہ سمجھتے تھے — بالکل قریب کے علاقوں میں زندہ پھر رہے تھے۔ یروشلم تک اس طویل خوفناک مارچ کے دوران جب صلیبی نابود ہوتے ہوتے بچے تو صرف اس مفروضے کو ہی اپنی بقا کا باعث قرار دے سکتے تھے کہ وہ لازماً خدا کے منتخب بندے ہوں گے جو اس کی خصوصی حفاظت میں تھے۔ وہ انھیں ارضِ مقدس کی جانب لے جا رہا تھا، جس طرح قدیم اسرائیلیوں کو بھی ایک زمانے میں لے کر گیا تھا۔ عملی حوالوں سے ان کا خدا اب بھی بائبل کی ابتدائی کتب والا قدیمی قبائلی معبود تھا۔ آخرکار 1099ء کے موسمِ گرما میں جب انھوں نے یروشلم فتح کر لیا تو یشوع جیسے جوش کے ساتھ شہر کے یہودی اور مسلمان باشندوں پر ٹوٹ پڑے اور انھیں ایسی بہیمیت کے ساتھ قتل کیا کہ معاصرین دم بخود رہ گئے۔

تب کے بعد یورپ میں مسیحی یہودیوں اور مسلمانوں کو خدا کے دشمن خیال کرنے لگے؛ طویل عرصہ تک انھوں نے بازنطین کے یونانی آرتھوڈوکس مسیحیوں کی جانب بھی گہری دشمنی محسوس کی تھی جنھوں نے انھیں بربری اور کمتر ہونے کا احساس دلایا تھا۔[21] معاملہ ہمیشہ ہی ایسا

نہیں تھا۔ نویں صدی کے دوران مغرب کے کچھ زیادہ پڑھے لکھے مسیحی یونانی الٰہیات سے متاثر ہوئے تھے۔ لہٰذا کیلٹی فلسفی دونز سکوٹس ایریجینا (877-810ء)، جو مغربی فرانکوں کے بادشاہ چارلس بہادر کے دربار میں کام کرنے کے لیے اپنے آبائی وطن آئرلینڈ کو چھوڑ گیا، نے مغربی مسیحیوں کے فائدے کی خاطر کلیسیا کے متعدد یونانی فادرز کی تحریروں کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا تھا، بالخصوص Denys the Areopagite کی تحریروں کا۔ ایریجینا پر شوق انداز میں یقین رکھتا تھا کہ ایمان اور عقل ایک دوسرے کو بے دخل نہیں کرتے۔ یہودی اور مسلم فیلسوف کی طرح اس نے فلسفے کو خدا تک پہنچنے کی ایک شاہراہ خیال کیا۔ افلاطون اور ارسطو ان لوگوں کے آقا تھے جو مسیحی مذہب کے ایک منطقی بیان کا تقاضا کرتے تھے۔ صحیفے اور فادرز کی تحریروں کو منطق اور استدلالی تفتیش کے نظاموں کے ذریعے اجاگر کیا جا سکتا تھا، لیکن اس کا مطلب لفظی تفسیر نہیں تھا: صحیفے کے کچھ حصوں کو علامتی طور پر لینا چاہیے تھا کیونکہ، جیسا کہ ایریجینا نے "Exposition of Deny's Celestial Hierarchy" وضاحت کی، الٰہیات "ایک قسم کی شاعری" تھی۔[22]

ایریجینا نے خدا کے متعلق اپنی بحث میں ڈینیس کا جدلیاتی طریقہ کار استعمال کیا۔ اس نے خدا کی وضاحت صرف ایک پیراڈاکس سے کی جا سکتی تھی جو ہمیں ہماری انسانی تفہیم کی تحدیدات یاد دلاتا۔ خدا کو بیان کرنے کے مثبت اور منفی دونوں نقطۂ نظر کارآمد تھے۔ خدا ناقابلِ ادراک ہے: حتیٰ کہ فرشتے بھی اس کی اساسی فطرت کو نہیں جانتے یا سمجھتے، لیکن ایک مثبت بیان دینا قابلِ قبول ہے، جیسے "خدا دانا ہے،" کیونکہ خدا کے حوالے سے دانا کا لفظ استعمال کرتے وقت ہمیں علم ہوتا ہے کہ ہم اسے عام مفہوم میں نہیں لے رہے۔ ہم ایک نفی بیان کی طرف جا کر خود کو اس کی یاددہانی کرواتے ہیں: "خدا دانا نہیں ہے۔" یہ پیراڈاکس ہمیں خدا کے متعلق بات کرنے کے لیے ڈینیس کے بیان کردہ تیسرے طریقے کی جانب دھکیلتا ہے، جب ہم نتیجہ اخذ کرتے ہیں: "خدا دانا سے بڑھ کر ہے۔" اہلِ یونان اسے کنائی (apophatic) بیان کہتے تھے کیونکہ "دانا سے بڑھ" کا مطلب کیا ہو سکتا ہے۔ نیز، یہ محض ایک لفظی کرتب نہیں بلکہ ایک نظامِ فکر تھا جو ایک دوسرے کو بے دخل کرنے والے دو بیانات کو ساتھ ساتھ رکھنے کے ذریعے ہمیں لفظ "خدا" کا اسرار سمجھنے میں مدد دیتا، کیونکہ اسے محض انسانی تصور تک ہی محدود نہیں کیا جا سکتا۔

جب ایریجینا نے "خدا موجود ہے" جیسے بیان پر اپنا طریقہ لاگو کیا تو معمول کے مطابق ایک تالیف تک پہنچا: "خدا وجود سے بڑھ کر ہے۔" خدا اپنی تخلیق کردہ چیزوں کی طرح وجود نہیں رکھتا اور محض ان کے ساتھ موجود ایک اور وجود نہیں ہے، جیسا کہ ڈینیس نے نشاندہی کی تھی۔ نیز، یہ ایک ناقابلِ تفہیم بیان تھا، کیونکہ ایریجینا رائے دیتا ہے، "یہ اس بات کو آشکار نہیں کرتا کہ جو 'ہستی' سے بڑھ کر ہے وہ کیا ہے۔ کیونکہ یہ کہتا ہے کہ خدا موجود چیزوں میں سے ایک نہیں، بلکہ موجود چیزوں سے بڑھ کر ہے، لیکن اس بات کا کسی بھی طرح تعین نہیں ہوتا کہ وہ بڑھ کر کیا ہے۔"[23] در حقیقت خدا "لاشے" ہے۔ ایریجینا جانتا تھا کہ یہ بات ہلا کر رکھ دینے والی لگتی ہے اور اس نے اپنے قاری کو متنبہ کیا کہ خوفزدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ اس کا طریقہ کار ہمیں یہ یاد دلانے کے لیے وضع کیا گیا تھا کہ خدا ایک معروض نہیں؛ وہ ہمارے لیے قابلِ فہم کسی بھی مفہوم میں 'ہستی' کا حامل نہیں۔ خدا "ہستی سے بڑھ کر ہے۔"[24] اس کا موجود ہونے کا انداز ہم سے اسی طرح مختلف ہے جیسے کوئی جانور پتھر سے مختلف ہے۔ لیکن اگر خدا "لاشے" ہے تو وہ "ہر شے" بھی ہے، کیونکہ اس "مطلق ہستی" کا مطلب ہے کہ صرف خدا ہی اصل ہستی رکھتا ہے؛ وہ اس میں حصہ دار کسی بھی شے کا جوہر ہے۔ چنانچہ اس کی مخلوقات میں سے ہر ایک اوتار ہے، خدا کی موجودگی کا ایک اشارہ۔ ایریجینا کے کیلٹی زہد نے اسے خدا کی نفوذیت پر زور دینے پر مائل کیا۔ انسان، جو نوفلاطونی نظام میں ساری تخلیق کا مجموعہ ہے، ان اوتاروں میں سے مکمل ترین ہے، اور آگسٹائن کی طرح ایریجینا نے بھی تعلیم دی کہ ہم اپنے اندر ایک تثلیث کو دریافت کر سکتے ہیں۔

ایریجینا کی پیراڈاکسیکل الٰہیات میں خدا ہر شے اور لاشے دونوں ہے۔ یہ دونوں اصطلاحات ایک دوسرے کو متوازن کرتی ہیں اور ایک تخلیقی تناؤ میں رہتے ہوئے اس سریت کا اظہار کرتی ہیں جس کی جانب ہمارا لفظ "خدا" صرف اشارہ ہی کر سکتا ہے۔ چنانچہ جب ایک طالب علم نے ڈینیس سے پوچھا کہ خدا کو لاشے قرار دینے سے اس کا کیا مطلب ہے، تو ایریجینا نے جواب دیا کہ الوہی اچھائی ورائی جوہر (superessential) — یعنی خود اچھائی سے بڑھ کر — اور مافوق الفطرت ہونے کی وجہ سے ناقابلِ تفہیم ہے۔ لہٰذا....

اگرچہ یہ خود پر مراقبہ کرتا ہے لیکن نہ ہے، نہ تھا اور نہ ہی ہو گا، کیونکہ اسے کسی بھی موجود چیز کی طرح نہیں سمجھا جا سکتا کیونکہ یہ تمام چیزوں سے برتر ہے، لیکن جب موجود چیزوں کی گہرائی میں ایک مخصوص نا قابلِ بیان نزول کے ذریعے ذہن کی آنکھ اسے دیکھتی ہے تو تمام چیزوں میں صرف یہی ملتا ہے، اور یہ ہے، تھا اور رہے گا۔[25]

چنانچہ جب ہم خود الوہی حقیقت پر غور کرتے ہیں تو اسے "غیر منطقی طور پر لاشے نہیں کہا جاتا۔" لیکن جب الوہی لاشے "لاشے میں سے نکل کر کچھ بننے" کا فیصلہ کرتا ہے تو اس سے فیض یاب ہونے والی ہر چیز کو "ایک اوتار کہا جا سکتا ہے، یعنی ایک الوہی ظہور (*apparition*)۔"[26] ہم خدا کو اس طرح نہیں دیکھ سکتے جیسا وہ اپنے آپ میں ہے، کیونکہ یہ خدا ہر مقصد کے تحت وجود نہیں رکھتا۔ ہم صرف اس خدا کو دیکھتے ہیں جو مخلوق دنیا کو جان دار بنائے ہوئے ہے اور خود کو پھولوں، اور پرندوں، درختوں اور دیگر انسانوں میں آشکار کرتا ہے۔ اس نقطۂ نظر میں کچھ مسائل موجود ہیں۔ شر کا کیا ہو گا؟

کیا یہ بھی، جیسا کہ ہندو کہتے ہیں، دنیا میں خدا کی ایک آشکاری ہے؟ ایریجینا مسئلۂ شر کو گہرائی میں جا کر سلجھانے کی کوشش نہیں کرتا، لیکن یہودی قبالہ پسندوں نے بعد ازاں شر کو خدا کے اندر دیکھنے کی کوشش کی: انھوں نے ایک الٰہیات بھی بنائی جس نے خدا کو لاشے میں سے صادر ہوتا اور 'کچھ' بنتا ہوا بیان کیا — کافی حد تک ایریجینا کے بیان کردہ انداز میں، تاہم یہ بات نہایت خلافِ قیاس ہے کہ کسی قبالہ پسند نے اسے پڑھا ہو گا۔

ایریجینا نے دکھایا کہ لاطینیوں کو یونانیوں سے سیکھنے کے لیے بہت کچھ میسر تھا، لیکن 1054ء میں مشرقی اور مغربی کلیسا نے ایک افتراق کے نتیجے میں تعلقات منقطع کر لیے جو مستقل ثابت ہوا — البتہ اُس وقت کوئی بھی ایسا کرنے کی نیت نہیں رکھتا تھا۔ تنازعے کی ایک سیاسی جہت تھی جس پر میں بحث نہیں کروں گی، لیکن تثلیث کے بارے میں ایک جھگڑا بھی اس محور تھا۔ 796ء میں مغربی بشپس کی ایک کلیسیائی مجلس جنوبی فرانس کے علاقے Frejus میں منعقد ہوئی اور نائی سینی مسلک میں ایک اضافی شق شامل کی۔ اس میں کہا گیا تھا کہ روح القدس نہ صرف باپ بلکہ بیٹے (*filioque*) میں سے بھی صادر ہوا۔ لاطینی بشپ باپ اور بیٹے کی برابری پر زور دینا چاہتے تھے، کیونکہ ان میں شامل کچھ لوگ آریان (Arian) کے نظریات

پسند کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ روح کو باپ اور بیٹے دونوں میں سے صادر شدہ بتانا انھیں مساوی رتبہ دے دے گا۔ اگرچہ شارلیمان، جسے جلد ہی مغرب کا شہنشاہ بننا تھا، دینیاتی مسائل کی کوئی فراست نہیں رکھتا تھا، لیکن اس نے نئی شق کی منظوری دے دی۔ تاہم، لاطینی اپنے موقف پر ڈٹے رہے اور اصرار کیا کہ ان کے اپنے فادرز نے اس عقیدے کی تعلیم دی تھی۔ لہٰذا سینٹ آگسٹائن نے روح القدس کو تثلیث میں وحدت کا اصول خیال کرتے ہوئے کہا تھا کہ وہ بیٹے اور باپ کے درمیان محبت ہے۔ چنانچہ، یہ کہنا درست تھا کہ روح القدس ان دونوں میں سے صادر ہوا اور نئی شق نے تینوں کی اساسی وحدت پر زور دیا تھا۔

لیکن یونانیوں نے آگسٹائن کی تثلیثی دینیات کو ہمیشہ شک کی نظر سے دیکھا تھا، کیونکہ یہ از حد بشری نوعیت کی تھی۔ مغرب نے خدا کی وحدت کے نظریے سے آغاز کیا اور پھر تینوں اشخاص کو اس وحدت کے اندر تصور کیا تھا، جبکہ یونانیوں نے ہمیشہ تین جوہروں (*hypostases*) سے آغاز لیا اور اعلان کیا تھا کہ خدا کی وحدت — اس کا جوہر — ہمارے ادراک سے باہر تھی۔ انھوں نے سوچا کہ لاطینیوں نے تثلیث کو بہت زیادہ قابلِ فہم بنا دیا تھا، اور انھوں نے یہ شک بھی ظاہر کیا کہ لاطینی زبان ان تثلیثی تصورات کو درست طور پر بیان کرنے کے قابل نہیں تھی۔

filioque (بیٹے) والی شق نے تین کی وحدت پر حد سے زیادہ زور دیا اور یونانیوں نے کہا کہ اس اضافے نے خدا کی اساسی ناقابلِ فہمی کی جانب اشارہ کرنے کی بجائے تثلیث کو نہایت منطقی بنا دیا۔ اس کی وجہ سے خدا ہستی کے تین پہلوؤں یا طریقوں میں سے ایک بن گیا۔ درحقیقت لاطینی دعوے میں کوئی تکفیر دین نہیں تھی، حالانکہ یہ یونانی منفی (*apophatic*) روحانیت سے میل نہیں کھاتا تھا۔ اگر امن کی خواہش موجود ہوتی تو شاید کوئی مفاہمت کی جا سکتی تھی، لیکن شرق اور مغرب کے درمیان تناؤ صلیبی جنگوں کے دوران مزید بڑھ گیا، بالخصوص اس وقت جب چوتھی صلیبی جنگ کے دستوں نے 1204ء میں قسطنطنیہ کے دارالحکومت بازنطین کو لوٹا اور یونانی سلطنت کو کاری زخم لگائے۔ *filioque* والے تنازعے نے اصل میں یہ انکشاف کیا تھا کہ یونانی اور لاطینی خدا کے بارے میں قطعی مختلف تصور وضع کر رہے تھے۔ تثلیث کبھی بھی مغربی روحانیت کا محور نہیں رہی تھی، جیسا کہ یہ یونانیوں کے لیے رہی۔ یونانیوں نے محسوس کیا

کہ اس طرح خدا کی وحدت پر زور دینے سے مغرب خدا کو ایک "سادہ جوہر" کے ساتھ شناخت کر رہا تھا جسے فلسفیوں کے خدا کی طرح متعین کیا اور زیر بحث لایا جاسکتا تھا۔[27] آئندہ ابواب میں ہم دیکھیں گے کہ مغربی مسیحی اکثر عقیدۂ تثلیث کے متعلق بے اطمینانی کا شکار رہے اور یہ کہ اٹھارھویں صدی میں عہدِ روشن خیالی کے دوران بہت سوں نے اسے ترک ہی کر دیا۔ ہر اعتبار سے متعدد مغربی مسیحی حقیقتاً تثلیث پسند نہیں ہیں۔ وہ شکایت کرتے ہیں کہ ایک خدا میں تین اشخاص کا عقیدہ ناقابلِ فہم ہے؛ مگر وہ یہ نہیں دیکھتے کہ یونانیوں کے لیے یہی اصل نکتہ تھا۔

افتراق (schism) کے بعد یونانیوں اور لاطینیوں نے الگ الگ راستے اپنا لیے۔ یونانی آرتھوڈوکسی (*theologia*، خدا کا مطالعہ) بے کم و کاست یہی رہی۔ یہ تثلیث اور تجسیم کے بنیادی طور پر باطنی عقائد میں خدا کے مراقبے تک محدود تھی۔ انھوں نے "برکت کی الٰہیات" یا "خاندان کی الٰہیات" کو اپنے آپ میں متضاد پایا: انھیں نظری مباحث اور ثانوی مسائل کے تعین میں دلچسپی نہیں تھی۔ تاہم، مغرب ان سوالات کو متعین کرنے اور ہر کسی کو پابند بنانے والی ایک درست رائے تشکیل دینے میں حد درجہ دلچسپی لینے لگا تھا۔

مثلاً اصلاح نے مسیحی دنیا کو مزید متحارب دھڑوں میں تقسیم کر دیا، کیونکہ کیتھولکس اور پروٹسٹنٹس اس بارے میں متفق نہ ہو سکے کہ نجات کیسے ملتی تھی اور یوخرست (*Eucharist*) کیا تھا۔ مغربی مسیحیوں نے یونانیوں کو متواتر چیلنج کیا کہ وہ ان متنازع مسائل پر اپنی رائے دیں، لیکن یونانی مجتنب رہے اور اگر انھوں نے کبھی جواب دیا بھی تو وہ بہت بے ہنگم تھا۔ استدلالیت پر ان کا اعتماد اٹھ گیا تھا؛ انھوں نے اِسے خدا پر بحث کے لیے غیر موزوں آلہ پایا، کیونکہ خدا تصورات اور منطق کی آنکھوں میں دھول جھونک دیتا۔ سیکولر علوم میں مابعد الطبیعیات قابلِ قبول تھی، لیکن یونانیوں نے زیادہ سے زیادہ محسوس کیا کہ یہ ایمان کو خطرے میں ڈال سکتی تھی۔ اس نے ذہن کے زیادہ باتونی اور مصروف حصے سے اپیل کی، جبکہ ان کی *theoria* ایک عقلی رائے نہیں بلکہ خدا کے حضور ایک منظم خاموشی تھی۔ اس خدا کو صرف مذہبی و باطنی تجربے کے ذریعے جانا جاسکتا تھا۔ 1082ء میں فلسفی اور انسانیت پسند جان اٹالوس پر تکفیرِ دین کا مقدمہ چلایا گیا کیونکہ اُس نے فلسفے کو حد سے زیادہ استعمال کیا اور تخلیق کے متعلق نوفلاطونی تصور اپنایا تھا۔ فلسفے سے یہ دانستہ روگردانی اس وقت سے کچھ ہی پہلے واقع ہوئی جب بغداد میں

الغزالی کا بریک ڈاؤن ہوا اور اس نے صوفی بننے کی خاطر کلام سے منہ موڑ لیا۔

چاہیے، یہ بہت دکھ اور مزے کی بات ہے کہ مغربی مسیحیوں نے عین اسی لمحے فلسفے سے رجوع شروع کیا جب یونانی اور مسلمان اس پر اپنا ایمان کھونے لگے تھے۔ تاریک ادوار کے دوران افلاطون اور ارسطو لاطینی زبان میں دستیاب نہیں ہوا کرتے تھے، لہٰذا مغرب نے ناگزیر طور پر خود کو پچھڑا ہوا محسوس کیا۔ فلسفے کی دریافت جوش و تحریک انگیز تھی۔ گیارھویں صدی کا الٰہیات کینٹربری کا انسلم (جس کے تجسیم سے متعلق خیالات پر ہم نے باب چار میں بات کی ہے) شاید سمجھتا کہ کسی بھی چیز کو ثابت کرنا ممکن تھا۔ اس کا خدا اعلیٰ ترین ہستی کے سوا کچھ بھی نہیں تھا۔ حتیٰ کہ کوئی ایمان سے عاری شخص بھی ایک مطلق ہستی کا تصور تشکیل دے سکتا تھا جو "واحد فطرت، تمام موجودات سے برتر، قطعی خود انحصار" تھی۔[28] البتہ اس نے بھی اصرار کیا کہ خدا کو صرف ایمان کے توسط سے جانا جاسکتا تھا۔ یہ پیراڈاکسیکل لگتا ہے، مگر ہے نہیں۔ اپنی مشہور دعا میں انسلم نے یسعیاہ کے الفاظ پر غور کیا: "جب تک تم ایمان رکھتے ہو، تم نہیں سمجھو گے:"

> میں تمھاری صداقت کے کچھ پہلوؤں کو سمجھنے کا متمنی ہوں جن پر میرا دل یقین رکھتا اور محبت کرتا ہے۔ چونکہ میں ایمان لانے کے لیے تفہیم کا متمنی نہیں ہوں بلکہ تفہیم کی خاطر ایمان رکھتا ہوں (*credo ut intellegam*)۔ کیونکہ میں تو اس پر بھی یقین رکھتا ہوں: میں اس وقت نہیں سمجھوں گا جب تک مجھ میں ایمان نہ ہو گا۔[29]

اکثر نقل کیا گیا جملہ *credo ut intellegam* ایک عقلی دست برداری نہیں۔ انسلم اس امید میں اندھا دھند اعتقیدے کو قبول نہیں کر رہا تھا کہ ایک روز وہ بامعنی بن جائے گا۔ اس کے کہنے کو اس طرح بیان کرنا چاہیے: "میں خود کو پیش کرتا ہوں تاکہ تفہیم پا سکوں۔" اِس وقت لفظ *credo* آج کے لفظ "ایمان" (belief) والا عقلی تعصب نہیں رکھتا تھا، بلکہ اس سے بھروسے اور وفاداری کا رویہ مراد تھا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ مغربی استدلالیت کے پہلے ابھار کے دوران بھی خدا کا مذہبی تجربہ بدستور بنیادی رہا۔ یہ بحث یا منطقی تفہیم سے پہلے آتا تھا۔

بایں ہمہ، مسلم اور یہودی فیلسوف کی طرح انسلم کو بھی یقین تھا کہ خدا کے وجود پر منطقی بحث کی جاسکتی تھی، اور اس نے اپنا سا ثبوت وضع کیا جسے عموماً "وجودیاتی" (ontological)

دلیل کہا جاتا ہے۔ اینسلم نے خدا کو ایک ایسی چیز کے طور پر بیان کیا "جس سے زیادہ عظیم کسی چیز کا سوچا بھی نہیں جاسکتا۔" *aliquid quo nihil maius cogitari possit* یعنی ایسا کہ جس سے عظیم تر کو تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔[30] چونکہ اس کا مطلب تھا کہ خدا سوچ کا ایک معروض بن سکتا تھا، لہٰذا انسانی ذہن اس کا تصور یا ادراک بھی کر سکتا تھا۔ اینسلم نے دلیل دی کہ یہ "کوئی چیز" لازماً موجود ہے۔ چونکہ لاوجود کی بہ نسبت وجود زیادہ "کامل" یا مکمل ہے، اس لیے ہماری تصور کردہ ہستی کامل بھی لازماً وجود رکھتی ہے، ورنہ وہ غیر کامل ہوگی۔ افلاطونی فکر کے مغلوب دنیا (جہاں تصورات کو ازلی نقش اولیں کی جانب اشارہ مانا جاتا تھا) میں اینسلم کا ثبوت جدت طراز اور مؤثر تھا۔ آج شاید کوئی متشکک اس کا قائل نہ ہو سکے۔ جیسا کہ برطانوی ماہر الٰہیات جان میکری (Macquarrie) نے کہا، آپ یہ تو تصور کر سکتے ہیں کہ آپ کے پاس 100 ڈالر موجود ہیں، لیکن بدقسمتی سے یہ تصور اس رقم کو آپ کی جیب میں ایک حقیقت نہیں بنادے گا۔[31]

چنانچہ اینسلم کا خدا ہست تھا، نہ کہ ڈینیس اور ایریجینا کے خدا کی طرح لاشے۔ اینسلم سابق فیلسوف کی بہ نسبت کہیں زیادہ مثبت انداز میں خدا کے متعلق بات کرنے پر آمادہ تھا۔ وہ ایک *Via Negativa* والے نظام کی تجویز دیتا ہوا نہیں لگتا، بلکہ وہ فطری منطق کے ذریعے خدا کے ایک کافی موزوں تصور تک پہنچنا ممکن خیال کرتا تھا۔ اور اسی چیز نے ہمیشہ یونانیوں کو مغربی الٰہیات کے متعلق مشکل میں ڈالا تھا۔ ایک مرتبہ جب اینسلم نے خدا کے وجود کو تسلی بخش حد تک ثابت کر دیا تو وہ تجسیم اور تثلیث کے عقائد کو ثابت کرنے نکل کھڑا ہوا جنھیں یونانیوں نے ہمیشہ منطق اور تصوریت کے بس سے باہر قرار دیا تھا۔ اپنے مقالے "Why God Became Man" (جس پر ہم نے باب 4 میں غور کیا) میں وہ منطق اور استدلال سوچ پر الہام سے زیادہ انحصار کرتا ہے۔ وہ اکیلا ایسا مغربی مسیحی نہیں تھا جس نے خدا کے راز کو منطقی حوالوں سے بیان کرنے کی کوشش کی ہو۔ اس کے ہم عصر، پیرس کے مسحور کن فلسفی پیٹر ایبے لارڈ (1079-1147ء) نے بھی تثلیث کی ایک وضاحت وضع کی تھی جس نے تین اشخاص کی الگ الگ حیثیت پر کچھ سمجھوتہ کرتے ہوئے الوہی وحدت کو اجاگر کیا۔ اس نے کفارہ کی رمز کے لیے بھی ایک پیچیدہ اور قائل کر لینے والا استدلال بنایا: مسیح کو اس لیے صلیب دی گئی

تھی کہ وہ ہمارے اندر محبت جگا سکے اور یہ کام کرنے کے ذریعے وہ ہمارا نجات دہندہ بن گیا۔ تاہم، ایبے لارڈ بنیادی طور پر ایک فلسفی تھا اور اس کی الٰہیات عموماً کافی روایتی قسم کی تھی۔ وہ بارھویں صدی کے دوران یورپ کی عقلی بحالی میں سرکردہ شخصیت بن گیا تھا اور بہت سے پیروکار بنا لیے۔ اس چیز نے اسے برگنڈی میں کلیرواکس کے مقام پر سسٹرشن (Cistercian) خانقاہ کے کرشماتی ایبٹ برنارڈ کے ساتھ تنازع میں مبتلا کر دیا جو یورپ کا طاقت ور ترین شخص تھا۔ پوپ یوجین دوم اور فرانس کا بادشاہ لوئی ہفتم دونوں برنارڈ کی جیب میں تھے اور اس کی فصاحت و بلاغت نے یورپ میں ایک خانقاہی انقلاب برپا کیا تھا: ہزاروں نوجوان گھروں کو چھوڑ کر اس کے پیچھے سسٹرشن سلسلے میں آ گئے جس نے بینیڈکٹی مذہبی زندگی کی پرانی Cluniac شکل کی اصلاح کرنے کی کوشش کی۔ جب برنارڈ نے 1146ء میں دوسری صلیبی جنگ کے لیے پرچار شروع کیا تو فرانس و جرمنی کے لوگوں — جو قبل ازیں مہم سے کچھ لاتعلق تھے — نے اسے اپنے جوش میں تقریباً ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، جوق در جوق اتنی بڑی تعداد میں بھرتی ہوئی کہ (برنارڈ نے پوپ کے نام خط میں گزارش کی) بستیاں اجڑی ہوئی لگنے لگیں۔ برنارڈ ایک ذہین آدمی تھا، جس نے مغربی یورپ کے کافی حد تک خارجی زہد کو ایک نئی داخلی جہت دی تھی۔ سسٹرشن زہد نے غالباً جام مقدس کی داستان کے لیے تحریک مہیا کی جو ایک علامتی شہر کے جانب روحانی سفر کا بیان ہے۔ یہ شہر اس دنیا میں نہیں بلکہ خدا کی بصیرت کی نمائندگی کرتا ہے۔ تاہم، برنارڈ نے خلوصِ دل سے ایبے لارڈ جیسے دانشوروں کی عقلیت پر عدم اعتماد ظاہر کیا اور اسے خاموش کروانے کی قسم اٹھائی۔ اس نے ایبے لارڈ پر الزام عائد کیا کہ "وہ مسیحی عقیدے کو بے مول بنانے کی کوشش کر رہا تھا کیونکہ اس کے خیال میں انسانی عقل کے ذریعے وہ خدا کا ادراک کر سکتا تھا۔"[32] خیرات کے لیے سینٹ پال کی حمد کا حوالہ دیتے ہوئے برنارڈ نے دعویٰ کیا کہ فلسفی میں مسیحی محبت کا فقدان تھا۔ "وہ کرشمے یا آئینے میں عکس جیسا کچھ نہیں دیکھتا، بلکہ ہر چیز کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر دیکھتا ہے۔"[33] چنانچہ محبت اور عقل کا استعمال ساتھ ساتھ نہیں چل سکتے تھے۔ 1141ء میں برنارڈ نے ایبے لارڈ کو Sens کی کونسل کے سامنے پیش ہونے کا کہا جہاں اس نے تمام اپنے حامی بٹھا رکھے تھے۔ یہ کام کرنا مشکل نہیں تھا کیونکہ اس وقت تک ایبے لارڈ غالباً پارکنسن مرض میں مبتلا ہو چکا تھا۔ برنارڈ نے اِس قدر فصیح و بلیغ انداز

میں حملہ کیا کہ وہ بے ہوش ہو کر گرا اور اگلے برس فوت ہو گیا۔

یہ ایک علامتی لمحہ تھا جس نے ذہن اور دل کی علیحدگی کو عیاں کیا۔ آگسٹائن کی تثلیث پسندی میں دل اور ذہن ناقابلِ علیحدگی ہوا کرتے تھے۔ ابن سینا اور الغزالی جیسے مسلم فیلسوف نے شاید فیصلہ کیا تھا کہ صرف عقل ہی خدا کو نہیں پا سکتی، لیکن انجام کار ان دونوں نے فلسفہ کی طرف دیکھا جو محبت اور تصوف باطنیت کے نظام ہائے فکر سے عبارت تھا۔ ہم دیکھیں گے کہ بارھویں اور تیرھویں صدیوں کے دوران اسلامی دنیا کے نمایاں مفکرین نے ذہن اور دل کو باہم ملانے کی کوشش کی اور فلسفے کو صوفیوں کی پرچار کردہ محبت و تخیل کی روحانیت سے ناقابلِ علیحدگی تصور کیا۔ تاہم، برنارڈ عقل سے خوف زدہ لگتا تھا اور اسے ذہن کے زیادہ جذباتی، وجدانی حصوں سے الگ رکھنا چاہتا تھا۔ یہ خطرناک تھا: اس کا نتیجہ حساسیت کے ایک غیر صحت مندانہ عدم لگاؤ کی صورت میں سامنے آسکتا تھا جو اپنے انداز میں استدلالیت جتنا ہی تشویش ناک اور خشک تھا۔ برنارڈ کی پرچار کردہ صلیبی جنگ جزواً اس لیے تباہ کن تھی کیونکہ اس نے ایسے آئیڈیلزم پر انحصار کیا جو عقلِ سلیم کی دست برد سے مبرّیٰ اور مسیحی اقدار محبت کا واشگاف استرداد تھا۔34 ایبے لارڈ کے ساتھ برنارڈ کا سلوک خیرات سے عاری تھا اور اس نے صلیبیوں پر زور دیا تھا کہ وہ کافروں کو قتل کرنے اور ارضِ مقدس سے نکالنے کے ذریعے مسیح کے لیے اپنی محبت کا ثبوت دیں۔ برنارڈ ایک استدلالیت سے خوف کھانے میں حق بجانب تھا جس نے خدا کی سریت کو بیان کرنے کی کوشش کی اور جلال و تحیر کے مذہبی تجربے کا اثر زائل کرنے کی دھمکی دی، لیکن اپنے تعصبات کا تنقیدی انداز میں تجزیہ کرنے میں ناکام بے لگام موضوعیت مذہب کی بدترین دست درازیوں تک لیجا سکتی ہے۔ جس چیز کی ضرورت تھی وہ "محبت" کی ایک جذباتیت نہیں بلکہ ایک باعلم اور ذہین موضوعیت تھی، جو عقل کو شدت سے دباتی اور خدا کے مذہب کا طرۂ امتیاز سمجھی جانے والی محبت کو ترک کرتی ہے۔

چند ایک مفکرین ہی ایسے ہیں جنھوں نے مغربی مسیحیت پر ٹامس آکوینس (1225-74ء) جیسے پائیدار اثرات مرتب کیے۔ اس نے آگسٹائن اور یونانی فلسفے (جو حال ہی میں مغرب کے لیے دستیاب ہوا تھا) میں ایک تالیف پیدا کرنے کی کوشش کی۔ بارھویں صدی کے دوران یورپی محققین جوق در جوق سپین کی طرف آئے تھے جہاں ان کا سامنا مسلم علم و فضل سے ہوا۔

مسلم اور یہودی دانشوروں کی مدد سے انھوں نے مغرب کو یہ عقلی دولت دینے کے لیے تراجم کا ایک وسیع پروجیکٹ شروع کیا۔ افلاطون، ارسطو اور قدیم دنیا کے دیگر فلسفیوں کے عربی تراجم کا اب لاطینی میں ترجمہ کیا گیا اور یہ پہلی مرتبہ شمالی یورپ کے لوگوں کو دستیاب ہوئے۔ مترجمین نے نسبتاً حالیہ مسلم علم و فضل پر بھی کام کیا جس میں ابن رشد کی تحریر کے علاوہ عرب سائنس دانوں و طبیبوں کی دریافتیں بھی شامل تھیں۔ ایک طرف کچھ یورپی مسیحی مشرقِ قریب میں اسلام کی بربادی پر تلے ہوئے تھے؛ جبکہ دوسری طرف سپین میں مسلمان مغرب کو اس کی اپنی تہذیب تعمیر کرنے میں مدد دے رہے تھے۔ ٹامس آکوینس کی *Summa Theologiae* نئے فلسفے کو مغربی مسیحی روایت کے ساتھ مدغم کرنے کی کوشش تھی۔ آکوینس بالخصوص ارسطو پر ابن رشد کی شرح سے متاثر ہوا تھا۔ تاہم، انسلم اور ایبے لارڈ کے برعکس وہ یہ یقین نہیں رکھتا تھا کہ تثلیث جیسے رموز (mysteries) کو عقل کے ذریعے ثابت کیا جا سکتا تھا۔ اس نے خدا کی ناقابلِ بیان حقیقت اور اس کے متعلق انسانی عقائد میں باریک بینی سے تمیز کی۔ اس نے ڈینیس سے اتفاق کیا کہ خدا کی حقیقی فطرت انسانی ذہن کی دسترس سے باہر تھی: "چنانچہ آخری جائے پناہ کے طور پر انسان خدا کے متعلق جو کچھ بھی جانتا ہے وہ اپنی لاعلمی سے آگاہ ہونے کے مترادف ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ خدا جو کچھ بھی ہے وہ ہماری تفہیم میں آسکنے والی ہر چیز سے بالاتر ہے۔"35 ایک قصے کے مطابق اس نے "*Summa*" کے آخری جملے لکھوانے کے بعد افسردگی کے عالم میں اپنا سر بازوؤں پر رکھ دیا۔ جب محرر نے پوچھا کہ کیا ہوا تو اس نے جواب دیا کہ جو کچھ بھی لکھا ہے وہ اپنے دیکھے ہوئے کے مقابلے میں ذرّہ برابر تھا۔

اپنے مذہبی تجربے کو نئے فلسفے کے سیاق و سباق میں پیش کرنے کے لیے آکوینس کی کوشش تجربے کو دیگر حقیقت کے ساتھ (اسے ایک الگ حلقے میں مقید کر دینے کی بجائے) بیان کرنے کے لیے لازمی تھی۔ حد سے زیادہ عقلیت پسندی عقیدے کو نقصان پہنچاتی ہے، لیکن اگر خدا کو ہماری اپنی ہی انانیت کی تائید نہیں بنانا تو مذہبی تجربے کو اس کے مشمولات کے بے کم و کاست تجزیے سے فیض یاب ہونا چاہیے۔ آکوینس نے خدا کا تعین کرنے کے لیے موسیٰؑ کو خدا کے اپنے دیے ہوئے جواب سے رجوع کیا: "میں جو ہوں سو میں ہوں۔" ارسطو نے کہا تھا کہ خدا لازم تھا؛ چنانچہ آکوینس نے بھی فلسفیوں کے خدا کو بائبل کے خدا سے مربوط کرتے ہوئے

اسے "جو وہ ہے" (Qui est) کہا۔ تاہم، اس نے قطعی واضح کر دیا کہ خدا محض ہمارے جیسی ایک اور ہستی ہی نہیں تھا۔ خدا کو "ہستی بجائے خود" قرار دینا موزوں تھا "کیونکہ اس سے ہستی کی کسی مخصوص صورت کا نہیں بلکہ صرف خود پروری (esse se ipsum) کا اشارہ ملتا ہے۔" کلا بعد ازاں مغرب میں خدا کے متعلق غالب استدلالی نقطۂ نظر کا الزام آگوئنس کو دینا غیر درست ہوگا۔

تاہم، بد قسمتی سے آگوئنس یہ تاثر دیتا ہے کہ خدا کو دیگر فلسفیانہ خیالات یا فطری مظاہر کی ہی طرح زیر بحث لایا جا سکتا ہے؛ اس نے فطری فلسفہ کی مدد سے خدا کے وجود کا ثبوت پیش کرنے کے ساتھ خدا پر بحث کا آغاز کیا۔ اس سے لگتا ہے کہ ہم خدا کو بھی اسی طرح جان سکتے ہیں جس طرح دیگر دنیاوی حقیقتوں کو جانتے ہیں۔ آگوئنس خدا کے وجود کے لیے پانچ "ثبوت" پیش کرتا ہے جو کیتھولک دنیا میں انتہائی اہم بنے اور پروٹسٹنٹس نے بھی انھیں استعمال کیا:

1. ازلی محرک کے بارے میں ارسطو کی دلیل۔
2. اسی طرح کا ایک اور "ثبوت" جس کی رُو سے علتوں کا ایک غیر مختتم سلسلہ موجود نہیں ہو سکتا: لازماً ایک آغاز بھی ہوگا۔
3. ابن سینا کی پیش کردہ 'اتفاق' کی دلیل جو ایک 'ہستی لازم' کے وجود کا تقاضا کرتی ہے۔
4. Philosophy سے ارسطو کی دلیل کہ اس دنیا میں کمال کے مراتب کا سلسلہ ایک بہترین کاملیت پر دلالت کرتا ہے۔
5. ڈیزائن کی دلیل جس کے مطابق ہمیں کائنات میں نظر آنے والا نظم اور مقصد محض ایک اتفاق کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

آج یہ ثبوت باوقعت نہیں۔ مذہبی نقطۂ نظر سے بھی وہ کافی غیر یقینی ہیں، کیونکہ ڈیزائن والی دلیل کی ایک ممکنہ استثنیٰ کے ساتھ ہر ثبوت اپنے اندر یہ مخفی معنی رکھتا ہے کہ "خدا" محض ایک اور ہستی، وجود کی زنجیر میں ایک اور کڑی ہی ہے۔ وہ ہستی مطلق، ہستی لازم، کامل ترین ہستی ہے۔ اب یہ درست ہے کہ "علت اول" یا "ہستی لازم" جیسی اصطلاحات مفہوم دیتی ہیں کہ خدا ہمیں معلوم کسی ہستی جیسا نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ ان ہستیوں کی بنیاد یا وجود کی شرط ہے۔ یہ یقیناً آگوئنس کی تعبیر تھی۔ بایں ہمہ، "Summa" کے قارئین نے ہمیشہ ہی یہ اہم امتیاز نہیں کیا اور خدا کے متعلق یوں بات کی ہے کہ جیسے وہ محض اعلیٰ ترین ہستی ہی ہو۔ یہ تخفیفی

(reductive) ہے اور اس ورائی ہستی کو ایک بت ہی بنا سکتا ہے، ایسا بت جو ہماری اپنی شبیہ پر بنایا گیا اور آسانی سے ایک آسمانی ورائے انا میں تبدیل کر دیا گیا۔ غالباً یہ کہنا غیر درست نہیں کہ مغرب میں بہت سے لوگ خدا کو اسی انداز میں ایک ہستی خیال کرتے ہیں۔

خدا کو یورپ میں ارسطوئیت کے لیے پسندیدگی کی نئی لہر کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کرنا اہم کام ہے۔ فیلسوف اس بارے میں بھی بے قرار رہے تھے کہ خدا کے تصور کو زمانوں کے ساتھ روبرو ہونا چاہیے۔ ہر نسل میں خدا کا تصور اور تجربہ نئے سرے سے تخلیق کرنا پڑتا ہے۔ تاہم، بیشتر مسلمانوں نے فیصلہ کیا کہ ارسطو کے پاس مطالعۂ خدا میں حصہ ڈالنے کے لیے زیادہ کچھ موجود نہیں تھا، البتہ وہ دیگر شعبوں میں نہایت مفید تھا، مثلاً فطری سائنس میں۔ ہم نے غور کیا ہے کہ فطرت کے بارے میں ارسطو کی بحث کو اس کی تصنیف کے مؤلف نے meta ta physica (طبیعیات کے بعد) کا عنوان دیا تھا: اس کا خدا محض طبعی حقیقت کا ہی ایک تسلسل تھا نہ کہ ایک قطعی مختلف نوعیت کی حقیقت۔ چنانچہ مسلم دنیا میں خدا کے متعلق مستقبل کی زیادہ تر بحث نے فلسفے کو تصوف کے ساتھ ملا دیا۔ اکیلی منطق اس حقیقت کی مذہبی تفہیم تک نہیں پہنچ سکتی تھی جسے ہم "خدا" کہتے ہیں، لیکن مذہبی تجربے کو ایک تنقیدی عقل اور فلسفیانہ نظام سے بارآور ہونا چاہیے تھا تاکہ یہ ایک خلط ملط، مجذوبانہ یا حتیٰ کہ خطرناک جذبہ نہ بن جائے۔

آگوئنس کے فرانسسکی ہم عصر بوناوینٹور (1217-74ء) کا خیال بھی یہی تھا۔ اس نے فلسفے کو مذہبی تجربے کے سنگ بیان کرنے کی کوشش کی تاکہ دونوں کو ایک دوسرے کے ذریعے بارآور بنایا جا سکے۔ "The Threefold Way" میں اس نے آگسٹائن کی پیروی کرتے ہوئے تخلیق میں ہر طرف "تثلیثیں" دیکھیں اور "فطری تثلیث پسندی" کو "The Journey of the Mind to God" میں اپنا نقطۂ آغاز بنایا۔ وہ حقیقی معنوں میں یقین رکھتا تھا کہ تثلیث کو تنہا فطری منطق کے ذریعے ثابت کیا جا سکتا تھا، لیکن استدلالی شاؤنیت کے خطرات سے بچنے کی خاطر روحانی تجربے (تصورِ خدا کے ایک لازمی جزو کے طور پر) کی اہمیت پر زور دیا۔ اس نے اپنے سلسلے کے بانی فرانسس آف اسیزی کو مسیحی زندگی کی عظیم مثال کے طور پر لیا۔ اس کی زندگی کے واقعات پر نظر ڈالیں تو اس کے پائے کا ماہر الٰہیات کلیسیا کے عقائد کے لیے ثبوت تلاش کر سکتا تھا۔ ٹسکن شاعر دانتے ایلیگری (1265-1321ء) نے بھی جانا کہ

ایک ساتھی انسان اللہ کا اوتار ہو سکتا تھا۔ دانتے کے معاملے میں یہ انسان بیٹرائس پورٹیناری تھی۔ خدا کے بارے میں اس شخصی نقطۂ نظر کے ڈانڈے سینٹ آگسٹائن سے ملتے تھے۔

بوناوینٹور نے فرانسس کی بطور تجسیم پر بحث میں خدا کے وجود کے لیے بھی اینسلم والے وجودیاتی ثبوت لاگو کیے۔ اس نے کہا کہ فرانسس نے اس زندگی میں ایسا کمال حاصل کر لیا تھا کہ جو انسانی سے زیادہ لگتا تھا، چنانچہ بدستور دنیا میں زندگی گزارتے ہوئے ہمارے لیے ممکن تھا کہ "دیکھیں اور سمجھیں کہ بہترین وہ ہے جس سے بہتر کا تصور بھی نہ کیا جا سکے۔"[37] "بہترین" کا تصور کر سکنے کا امر ہی اس بات کا ثبوت تھا یہ ورائے کاملیت خدا میں ہی موجود ہو گا۔ اگر ہم اپنے اندر داخل ہوتے، جیسا کہ افلاطون اور آگسٹائن نے مشورہ دیا تھا، تو خدا کی شبیہ کو "اپنی داخلی دنیا میں "منعکس شدہ پاتے۔[38] یہ دروں بینی لازمی تھی۔ یقیناً کلیسیا کی عبادت میں حصہ لینا اہم تھا لیکن مسیحی کو پہلے اپنی ذات کی گہرائیوں میں اترنا لازمی تھا جہاں وہ "ورائے عقل وجد و کیف کی حالت" حاصل کرتا اور خدا کو دیکھتا جو ہمارے محدود انسانی تصورات سے ماورا تھا۔[39]

بوناوینٹور اور آکوئنس دونوں نے مذہبی تجربے کو اصلاً سی خیال کیا تھا۔ وہ فلسفہ کی روایت سے وفادار رہے تھے، کیونکہ یہودیت اور اسلام دونوں میں اکثر فلسفی صوفیا تھے جو الہیاتی معاملات میں عقل کی تحدیدات کے متعلق نہایت باشعور تھے۔ انھوں نے وجودِ خدا کے منطقی ثبوت وضع کیے تھے تاکہ سائنسی تحقیقات کے ساتھ اپنے مذہبی عقیدے کو بیان کر سکیں اور اسے دیگر عام تجربات سے منسلک کریں۔ وہ ذاتی طور پر خدا کے وجود پر شک نہیں رکھتے تھے، اور متعدد کو اپنی کاوشوں کی حدود کا بخوبی علم تھا۔ یہ ثبوت ایمان سے عاری لوگوں کو قائل کرنے کے لیے نہیں تھے، کیونکہ ابھی تک جدید مفہوم میں کوئی ملحد سامنے نہیں آئے تھے۔ چنانچہ یہ فطری الہیات مذہبی تجربے کا دیباچہ نہیں بلکہ ایک ضمیمہ تھی: فیلسوف یقین نہیں رکھتے تھے کہ آپ کو ایک باطنی تجربے کے لیے پہلے خدا کے وجود پر منطقی لحاظ سے خود کو قائل کرنا چاہیے تھا۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس تھا۔ یہودی، مسلم اور یونانی آرتھوڈوکس دنیاؤں میں صوفیا کا خدا تیزی سے فلسفیوں کے خدا پر غلبہ پا رہا تھا۔

باب 7

صوفیوں کا خدا

یہودیت، مسیحیت اور — کچھ حد تک — اسلام نے بھی ایک شخصی خدا کا تصور پیش کیا، اس لیے ہم سوچ سکتے ہیں کہ یہ تصور مذہب کی بہترین انداز میں نمائندگی کرتا ہے۔ شخصی خدا نے وحدانیت پرستوں کو اس قابل بنایا کہ وہ فرد کے مقدس اور ناقابلِ منسوخ حقوق کی قدر افزائی کر سکیں اور انسانی ذات کو رفیع الشان بنائیں۔ یہودوی۔ مسیحی روایت نے اس طریقے سے مغرب کو اپنی اقدار میں آزاد انسانیت پرستی حاصل کرنے میں مدد دی۔ اصل میں یہ اقدار شخصی خدا کی دین تھیں جو تمام انسانی وظائف سرانجام دیتا تھا: وہ بالکل ہماری طرح محبت کرتا، فیصلے سناتا، سزائیں دیتا، دیکھتا، سنتا، بناتا اور تباہ کرتا ہے۔ ابتدا میں یہوواہ پر زور انسانی پسند و ناپسند والا نہایت شخصی خدا تھا۔ بعد میں وہ ماورائیت کی ایک علامت بن گیا جس کی سوچیں ہمارے جیسی نہ تھیں اور جس کے راستے ہم سے بہت اوپر آسمانوں میں منتقل ہو گئے۔ شخصی خدا مذہب کی ایک اہم تفہیم عطا کرتا ہے۔ شخصی نظریہ مذہبی اور اخلاقی ترقی کی راہ میں ایک اہم اور ناگزیر مرحلہ رہا ہے۔ اسرائیل کے پیغمبروں نے اپنے تمام جذبات و احساسات خدا سے منسوب کر دیے، بودھیوں اور ہندوؤں کو حقیقتِ مطلق کو اوتاروں کی صورت میں ایک شخصی روپ دینا پڑا۔

مسیحیت نے ایک انسان کی ذات کو ایسا روپ دے دیا جس کی مثال مذہب کی تمام تاریخ میں نہیں ملتی: اس نے یہودیت کے نظریۂ شخصیت کو انتہا تک پہنچا دیا۔ شاید اگر اس قسم کی تشبیہیت موجود نہ ہوتی تو مذہب اپنی جڑیں ہی گہری نہ کر پاتا۔

تاہم، شخصی خدا ایک بھاری بوجھ بن سکتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ہمارے تخیل میں تراشے ہوئے محض ایک تصور کی صورت اختیار کر لے — ہماری اپنی محدود ضرورتوں، خوفوں اور خواہشات کی ہی بڑھا چڑھا کر پیش کی ہوئی صورت۔ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وہ بھی انھی چیزوں سے محبت یا نفرت کرتا ہے جو ہمارے لیے قابلِ محبت یا نفرت ہیں۔ یوں ہمیں اپنے تعصبات کی توثیق حاصل ہو جاتی ہے۔ جب خدا کسی تباہی کو روکنے میں ناکام ہو جاتا یا کسی ٹریجڈی کا خواہش مند نظر آتا ہے تو بہت ظالمانہ روپ بھی اختیار کر سکتا ہے۔ تباہی و بربادی کو خدا کی منشا سمجھنے کا عقیدہ ہمیں اپنے گھناؤنے حالات چپ چاپ قبول کر لینے پر مائل کرتا ہے۔ خدا کو مرد یا عورت بنانا بھی اسے محدود کرتا ہے: یوں سمجھ لیں کہ ایسی صورت میں آدھی انسانیت نظر انداز ہو سکتی ہے۔ چنانچہ شخصی خدا کا نظریہ خطرات سے پُر ہے۔ شخصی خدا ہمیں اپنی انا کی حدود میں سے نکلنے پر مجبور کرنے کی بجائے اور بھی زیادہ بند رہنے پر مائل کر سکتا ہے۔ وہ خود کو دیے گئے روپ کے مطابق ہمیں بھی ظالم، جابر، جانب دار اور خود غرض بنا سکتا ہے۔ لہٰذا لگتا ہے کہ شخصی خدا کا تصور ہماری مذہبی ترقی کی راہ میں محض ایک مرحلہ ہے۔ غالباً تمام مذاہبِ عالم نے یہ خطرہ محسوس کر لیا اور حقیقتِ مطلق کے شخصی تصور سے بالاتر ہونے کی کوشش کی۔

ہم یہودیت کے مقدس صحائف کو پاکیزگی اور بعد میں قبائلی اور شخصی یہواہ کو تیاگنے کی کہانی کے طور پڑھ سکتے ہیں۔ مسیحیت نے ماورائے شخصی عقیدہ متعارف کروا کر مجسم خدا کا مسلک منوانے کی کوشش کی۔ مسلمانوں کو بھی بہت جلد خدا کی سمیع و بصیر جیسی صفات کی وجہ سے مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ تینوں وحدانیت پرست مذاہب میں باطنی روایت پیدا ہوئی جس نے ان کے خدا کو شخصی کیٹگری سے نکال کر کافی حد تک نروان اور برہما — آتما جیسی غیر شخصی حقیقتوں سے مشابہ بنا دیا۔ چند ایک لوگ ہی حقیقی باطنیت کے اہل ہیں، لیکن تینوں بڑے مذاہب میں صوفیوں کے خدا کو ہی سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی، جو آج تک قائم ہے۔

تاریخی وحدانیت پرستی اصلاً صوفیانہ نہیں تھی۔ پیچھے ہم نے ایک مراقبہ کرنے والے (مثلاً

بدھا) اور پیغمبروں کے تجربے کے درمیان فرق پر غور کیا ہے۔ یہودیت، مسیحیت اور اسلام ہمیں اسی طور پر فعال عقیدے ہیں اور یقینی بناتے ہیں کہ دنیا میں خدا کی مرضی بھی ویسی ہی ہو جیسی آسمان پر۔ تینوں پیغمبرانہ مذاہب کا مطمحِ نظر خدا اور انسانیت کے درمیان شخصی ملاقات ہے۔ یہ خدا عمل کے ساتھ ناگزیر طور پر مربوط ہے، وہ ہمیں اپنی طرف بلاتا ہے، وہ ہمیں اپنی محبت قبول یا مسترد کرنے کی چوائس دیتا ہے۔ یہ خدا ایک خاموش مراقبے کی بجائے مکالمے کے ذریعے انسانوں سے تعلق بناتا ہے۔ وہ "لفظ" ادا کرتا ہے جو بھگتی کا محور بن جاتا ہے اور جسے دنیاوی زندگی کے ناقص اور المناک حالات میں تکلیف دہ انداز میں مجسم کرنا پڑتا ہے۔ مسیحیت میں خدا کے ساتھ تعلق محبت سے عبارت ہے۔ لیکن محبت یا بھگتی کے لیے اپنی انا کو کچلنا لازمی ہے۔ محبت میں انانیت (egotism) کا امکان ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ خود زبان بھی ایک باعثِ تحدید استعداد ہو سکتی ہے کیونکہ یہ ہمیں اپنے دنیاوی تجربے کے تصورات سے باندھے رکھتی ہے۔

پیغمبروں نے اسطوریات کے خلاف اعلانِ جنگ کیا: ان کا خدا قدیم اساطیر کے مقدس زمانے کی بجائے تاریخ میں سرگرم تھا۔ تاہم، جب وحدانیت پرست تصوف کی جانب راغب ہوئے تو اساطیر نے دوبارہ خود کو مذہبی تجربے کے مرکزی ذریعے کے طور پر منوا لیا۔ تین الفاظ 'اسطورہ،' تصوف' اور 'رمزیت' (myth، mysticism اور mystery) کے درمیان ایک لسانی تعلق موجود ہے۔ تینوں کا ماخذ یونانی کا *musteion* ہے: آنکھیں یا منہ بند کرنا۔ چنانچہ تینوں الفاظ کی جڑیں تاریکی اور خاموشی کے تجربے میں ہیں۔[1] آج مغرب میں یہ مقبول الفاظ نہیں۔ مثلاً لفظ myth عموماً ایک جھوٹ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے: روزمرہ زبان میں myth عموماً ایک ایسی چیز ہے جو درست نہ ہو۔ کوئی سیاست دان یا فلمی اداکار اپنے ماضی کے متعلق بے بنیاد رپورٹوں کو mythical قرار دے کر جھٹلا سکتا ہے۔ روشن خیالی کے بعد سے mystery کو کسی ایسی چیز کے طور پر دیکھا گیا جس کی وضاحت درکار ہو۔ عموماً اسے غیر واضح سوچ کے ساتھ منسلک کیا جاتا ہے۔ یو ایس میں جاسوسی کہانی کو mystery کہتے ہیں۔ ہم دیکھیں گے کہ عہدِ روشن خیالی کے دوران مذہبی لوگ بھی mystery کو ایک برا لفظ سمجھنے لگے۔ اسی طرح mysticism کو عموماً خود پسند، چال باز یا عیاش افراد سے منسوب کیا جاتا ہے۔ چونکہ مغرب mysticism کے بارے میں کبھی بھی بہت زیادہ پرجوش نہیں رہا (حتیٰ کہ دنیا کے دوسرے

علاقوں میں اس کے عہد عروج کے دوران بھی) اس لیے اس ذہانت یا قاعدے کی بہت کم تفہیم پائی جاتی ہے جو اس قسم کی روحانیت کے لیے لازم ہیں۔

اس کے باوجود رجحانات بدلنے کے کچھ اشارے ملتے ہیں۔ 1960ء کی دہائی کے بعد سے مغربی لوگ یوگا کی مخصوص اقسام اور بدھ مت جیسے مذاہب کے فوائد دریافت کرتے آئے ہیں۔ ناکافی خدا پرستی سے پاک بدھ مت نے یورپ اور یو ایس میں کافی نشوونما پائی۔ امریکی محقق جوزف کیمپ بیل کا اسطوریات پر کام حالیہ دور میں ایک فیشن بن گیا۔ مغرب میں تحلیلی نفسیات کی جانب موجودہ رجحان کو بھی mysticism کی ایک صورت کی خواہش کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے کیونکہ ہمیں ان دونوں نظام ہائے فکر کے درمیان مسحور کن مشابہتیں ملیں گی۔ اسطوریات کو اکثر سائیکی کی داخلی دنیا کی وضاحت کرنے کی ایک کوشش کہا جاتا ہے، اور فرائیڈ/ ینگ دونوں نئی سائنس کی وضاحت کرنے کے لیے جبلی طور پر قدیم اساطیر (جیسے ایڈیپس کی یونانی کہانی) کی جانب متوجہ ہوئے۔ شاید مغرب میں لوگ دنیا کے متعلق ایک خالصتاً سائنسی نظریے کا متبادل چاہتے ہوں۔

صوفیانہ مذہب زیادہ براہ راست ہے اور مشکل وقت میں غالب عقائد کے مقابلہ میں زیادہ مددگار ثابت ہوتا ہے۔ تصوف کے قواعد معتقد کو واحد کی جانب لے جانے اور مستقل طور پر حاضر رہنے میں مدد دیتے ہیں۔ تاہم، تیسری اور چوتھی صدی عیسوی کے دوران صورت پذیر ہونے والا یہودوی تصوف خدا اور انسان کے درمیان تعلق پر زور دیتا نظر آتا ہے۔ یہودی اپنے لیے باعث اذیت دنیا سے نکل کر ایک زیادہ طاقتور اقلیم میں جانے کے خواہش مند تھے۔ انھوں نے خدا کو ایک طاقت ور بادشاہ تصور کیا جس تک پہنچنے کے لیے سات آسمان پار کرنا پڑتے تھے۔ صوفیوں نے اپنے خیالات ظاہر کرنے کے لیے ربیوں والا براہ راست انداز اپنانے کی بجائے پرشکوہ زبان استعمال کی۔ ربیوں کو اس روحانیت سے نفرت تھی اور صوفیوں نے ان کی دشمنی مول لینے سے احتراز کیا۔ تاہم، اس "Throne Mysticism" (جیسا کہ اسے نام دیا گیا) نے یقیناً ایک اہم ضرورت پوری کی کیونکہ یہ عظیم ربانی اکادمیوں کے ساتھ ساتھ پھلتا پھولتا رہا اور انجام کار بارھویں اور تیرھویں صدیوں کے دوران نئے یہودوی تصوف 'قبالہ' میں ضم ہوگیا۔ Throne Mysticism کی کلاسیکی تحریریں (جنھیں پانچویں اور چھٹی صدیوں

کے دوران بابل میں تالیف کیا گیا) دکھاتی ہیں کہ صوفیا نے ربانی روایت کے ساتھ ایک زوردار قرابت محسوس کی، کیونکہ وہ ربی Akiva، ربی اشمائیل اور ربی یوحانان جیسے عظیم اولیا (*tannaim*) کو روحانیت کے ہیرو بناتی ہیں۔ انھوں نے یہودوی جذبے میں ایک نئی شدت آشکار کی، جبکہ وہ اپنے لوگوں کے ایما پر خدا کی جانب ایک نئی راہ پر روانہ ہو رہے تھے۔

ہم نے دیکھا ہے کہ ربیوں نے کچھ شاندار مذہبی تجربات کیے تھے۔ جب روح القدس ربی یوحانان اور اس کے شاگردوں کے پاس آسمان سے آگ کی صورت میں اترا تو وہ بدیہی طور پر خدا کے رتھ کے بارے میں حزقی ایل کے انوکھے رویا پر بحث کر رہے تھے۔ رتھ اور اس پر سوار حزقی ایل کی دیکھی ہوئی پراسرار شبیہ غالباً ابتدائی باطنی قیاس آرائی کا موضوع رہی ہوگی۔ رتھ کے مطالعہ (*Ma'aseh Merkavah*) کو عموماً داستان تخلیق کے مفہوم کے متعلق قیاس آرائی (*Ma'aseh Bereshit*) سے منسلک کیا جاتا تھا۔ بالاترین آسمان پر خدا تک باطنی صعود کے ہم تک پہنچنے والے ابتدائی ترین بیان میں روحانی سفر کی بے پناہ مصیبتوں کو اجاگر کیا گیا ہے:

> ہمارے ربیوں نے تعلیم دی: چار افراد باغ میں یہ داخل ہوئے: Azzai، بن زوما، Aher اور ربی اکیوا۔ ربی اکیوا نے ان سے کہا: "جب تک خالص مرمر کے پتھروں تک نہ پہنچ جاؤ پانی پانی مت پکارو! کیونکہ کہا جاتا ہے: جو بھی جھوٹ بولتا ہے وہ میری آنکھوں کے سامنے نہیں آئے گا۔'" بن عزائی نے دیکھا اور مر گیا۔ اس کے بارے میں صحیفہ کہتا ہے: "خداوند کی نظر میں اپنے اولیا کی موت بیش بہا ہے۔" بن زوما نے دیکھا اور دم بخود رہ گیا۔ اس کے بارے میں صحیفہ کہتا ہے: "کیا تجھے شہد مل گیا؟ جتنا مناسب سمجھتا ہے کھالے، کہیں ایسا نہ ہو کہ تیرا پیٹ بھر جائے اور تو قے کردے۔" اہیر نے جڑیں کاٹ دیں [یعنی کافر ہوگیا]۔ ربی اکیوا پرامن انداز میں چلا آیا۔2

صرف ربی اکیوا اتنا بالغ النظر تھا کہ روحانی راستے سے بالکل صحیح سلامت واپس آگیا۔ ذہن کی گہرائیوں میں سفر میں زبردست ذاتی خدشات شامل ہوتے ہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ صوفی لنا کی ہوئی دریافتوں کو برداشت کرنے کے قابل نہ ہو۔ اسی لیے تمام مذاہب نے زور دیا کہ صوفیانہ سفر کسی راہ نما کی قیادت میں کرنا لازمی ہے جو سالک کو مشکل مراحل سے گزرنے میں مدد دے سکے۔ تاہم، صوفیا عقل اور ذہنی استحکام پر اصرار کرتے ہیں۔ زین بودھیوں کا کہنا ہے

کسی اعصابی مسائل کے شکار کہ شخص کا اپنے علاج کے لیے مراقبہ کرنا بیکار ہے کیونکہ اس کے نتیجے میں وہ اور بھی زیادہ بیمار ہو جائے گا۔ بطور صوفیا احترام پانے والے کچھ یورپی کیتھولک بزرگوں کے عجیب اور انوکھے رویے کو ایک انحراف قرار دینا چاہیے۔ تالمودی بزرگوں کی کہانی سے پتا چلتا ہے کہ یہودی بہت شروع سے ہی اس خطرے سے اچھی طرح آگاہ تھے۔ وہ ناتجربہ کار نوجوانوں کو قبالہ میں شامل نہیں کیا کرتے تھے۔ صوفی کو اپنی جنسی صحت مندی کا ثبوت دینے کے لیے شادی بھی کرنا پڑتی تھی۔

صوفی کو سات آسمانوں کی سلطنت سے گزر کر خدا کے تخت تک پہنچنا ہوتا تھا۔ تاہم یہ محض تخیل کا سفر تھا۔ اسے کبھی بھی لغوی معنوں میں نہیں لیا گیا، بلکہ ذہن کے باطنی خطوں میں سے ایک علامتی سعود کے طور پر دیکھا گیا۔ "خالص سنگِ مرمر" کے بارے میں ربی اکیوا کی انوکھی تنبیہ کو پاس ورڈز کہا جا سکتا ہے جو صوفی کو اپنے تخیلاتی سفر میں مختلف اہم مواقع پر بولنا ہوتے تھے۔ ان شبیہوں کو ایک مفصل نظام کے طور پر دیکھا گیا۔ آج ہم جانتے ہیں کہ یہ لاشعوری خوابوں، خبط کے دوروں اور وارفتہ نفسیاتی یا نیورالوجیکل حالات (مثلاً مرگی یا شیزوفرینیا) میں ابھرنے والے تاثرات سے لبریز ایک مجموعہ ہے۔ یہودی باطنیت پرستوں نے خود کو "واقعتاً" آسمان پر اڑتے یا خدا کے محل میں داخل ہوتے تصور نہیں کیا تھا، بلکہ وہ اپنے ذہنوں میں بھرے ہوئے مذہبی امیجز کو ایک منضبط اور منظم انداز میں مجتمع کر رہے تھے۔ اس کے لیے زبردست مہارت اور ایک خاص مزاج و تربیت کی ضرورت تھی۔ زین یا یوگ جیسے نظاموں نے اسی قسم کے ارتکازِ فکر کا تقاضا کیا جو ماہر کو سائیکی کی پیچ در پیچ گلیوں سے گزرنے میں مدد دیتی۔ بابلی راہب ہائی گاؤن (Hai Gaon / 939-1038ء) نے صوفیانہ راہِ عمل کے طور پر چار بزرگوں کی کہانی کی وضاحت کی۔ "باغ" سے مراد روح کا خدا کے محل کے "افلاکی دالانوں" (*hekalot*) تک اوپر جانا تھا۔ جو شخص یہ تخیلاتی، داخلی سفر کرنا چاہتا اس کا "قابل" اور "مخصوص اوصاف کا حامل" ہونا لازمی تھا تاکہ وہ "اوپر فرشتوں کے ہال اور آسمانی رتھ دیکھ سکے۔" یہ کام خود بخود نہیں ہو گا۔ اسے مخصوص مشقیں انجام دینا ضروری ہیں جو دنیا بھر کے یوگی اور اہلِ مراقبہ بھی کرتے ہیں:

. اسے مخصوص دنوں تک فاقہ کرنا چاہیے، اسے اپنا سر گھٹنوں میں دے کر اپنے آپ سے

اونچی آواز میں خدا کی حمد و ثنا کرنی چاہیے۔ نتیجتاً وہ اپنے دل کی نہایت اندرونی درزوں کے اندر جھانکے گا اور یوں لگے گا کہ جیسے اس نے سات ہالوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو۔3

اگرچہ Throne Mysticism کی ابتدائی تحریریں دوسری یا تیسری صدی عیسوی کی ہی ہیں، لیکن اس قسم کا مراقبہ غالباً زیادہ پرانا تھا۔ چنانچہ سینٹ پال نے ایک دوست کا ذکر کیا "جو مسیح سے تعلق" رکھتا تھا جو کوئی چودہ برس قبل تیسرے آسمان پر پھنس گیا تھا۔ پال کو اس رویا کی تفسیر کا کوئی طریقہ سمجھ نہ آیا لیکن اسے یقین تھا کہ "وہ آدمی بہشت میں پھنسا تھا اور اس نے ایسی آوازیں سنی تھیں جنھیں انسانی زبان میں ادا نہیں کرنا چاہیے اور نہ ہی کیا جا سکتا تھا۔"4

یہ رویا مقصود بالذات نہیں بلکہ ناقابلِ بیان مذہبی تجربے کا وسیلہ ہیں جو نارمل تصورات سے بالاتر ہے۔ وہ باطنی کی مخصوص مذہبی روایت کے زیرِ اثر ہوں گے۔ ایک یہودی باطنی اپنے رویا میں سات آسمان دیکھے گا کیونکہ اس کا مذہبی تخیل ان مخصوص علامات سے بھرا ہوا ہے۔ بودھی لوگ بدھوں اور بودھستوؤں کی مختلف شبیہیں دیکھتے ہیں؛ مسیحیوں کو کنواری مریم نظر آتی ہے۔ کسی باطنی کا ذہنی شبیہوں کو ماورائیت کی علامات کی بجائے معروضی طور پر دیکھنا ایک غلطی ہے، کیونکہ دورۂ خبط اکثر ایک پیتھالوجیکل حالت ہوتا ہے۔ مرتکز مراقبہ اور داخلی غور و فکر کے دوران ابھرنے والی علامات سے نمٹنے اور ان کی تعبیر کرنے کے لیے کافی مہارت اور ذہنی توازن کی ضرورت ہوتی ہے۔

ابتدائی یہودی وجدانوں میں سب سے زیادہ متنازع اور نرالا رویا پانچویں صدی عیسوی کی ایک تحریر "بلندی کی پیمائش" (*Shiur Qomah*) میں ملتا ہے۔ اس میں ایک چہرہ مہرہ بیان کیا گیا ہے جسے حزقی ایل نے خدا کے تخت پر دیکھا تھا۔ "بلندی کی پیمائش" میں اس ہستی کو Yotzrenu یعنی "ہمارا خالق" کہا گیا۔ خدا کے اس رویا کا مخصوص بیان غزل الغزلات کے ایک اقتباس پر مبنی ہے۔ یہ بائبل میں ربی اکیوا کا پسندیدہ ترین حصہ تھا۔ دلہن اپنے محبوب کو یوں بیان کرتی ہے:

میرا محبوب سرخ و سفید ہے،
وہ دس ہزار میں ممتاز ہے،
اس کا سر خالص سونا ہے،

اس کی زلفیں پیچ در پیچ اور کوے سی کالی ہیں،
اس کی آنکھیں ان کبوتروں کی مانند ہیں،
جو دودھ میں نہا کر لب دریا تمکنت سے بیٹھے ہوں،
اس کے رخسار پھولوں کے چمن اور بلسان کی ابھری ہوئی کیاریاں ہیں،
اس کے ہونٹ سوسن ہیں جن سے رقیق مُر ٹپکتا ہے،
اس کے ہاتھ زبرجد سے مرصع سونے کے حلقے ہیں،
اس کا پیٹ ہاتھی دانت کا کام ہے جس پر نیلم کے پھول بنے ہوں،
اس کی ٹانگیں کندن کے پایوں پر سنگ مرمر کے ستون ہیں۔5

کچھ لوگوں نے اسے خدا کے بیان کے طور پر دیکھا۔ "بلندی کی پیائش" میں خدا کی ٹانگوں کی پیائش دی گئی ہے۔ اس عجیب وغریب کتاب میں خدا کی پیائشیں گڑبڑا کر رکھ دینے والی ہیں۔ ذہن مفلوج ہو کر رہ جاتا ہے۔ بنیادی اکائی، یعنی پر سانگ (فرسنگ) 180 کھرب انگلیوں کے برابر ہے اور ہر انگلی زمین کے ایک کونے سے لے کر دوسرے کونے تک محیط ہے۔ اصل میں ہمیں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ خدا کی پیائش کرنا یا اسے انسانی حوالوں سے سمجھنا ممکن نہیں۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ بہت سے یہودیوں نے خدا کی پیائش کی ان کوششوں کو گستاخانہ خیال کیا۔ اسی لیے "بلندی کی پیائش" جیسی کتاب صدیوں تک چھپی رہی۔ سیاق و سباق میں دیکھا جائے تو "بلندی کی پیائش" "تربیت یافتہ افراد کو روحانی گوروؤں کی زیر نگرانی ایسے خدا کی ماورائیت کی نئی بصیرت عطا کرتی جو تمام انسانی کیٹگریز سے بڑھ کر تھا۔

"بلندی کی پیائش" ہمیں خدا کے باطنی تصور کے دو لازمی اجزا سے متعارف کرواتی ہے جو تینوں مذاہب میں مشترک ہیں۔ اول: یہ بنیادی طور پر تخیلاتی ہے، اور دوم: یہ ناقابل بیان ہے۔ اس میں ایسے خدا کی تصویر پیش کی گئی ہے جسے صوفیا بلند ترین منزل پر بیٹھا تصور کرتے ہیں۔ اس خدا میں محبت، شفقت یا نرمی والی کوئی بات نہیں۔ درحقیقت اس کا تقدس بیگانہ کرنے والا ہے۔ لیکن جب صوفیوں کے ہیرو اسے دیکھتے ہیں تو ان کے لبوں سے نغمے جاری ہو جاتے ہیں جن کے ذریعے انھیں خدا کے متعلق تھوڑی بہت معلومات حاصل ہوتی ہیں، لیکن جو ایک زبردست تاثر چھوڑ جاتے ہیں:

پاکیزگی، طاقت، جلال، ہیبت، مایوسی اور دہشت کی ایک خوبی - یہ ہے خالق، خداوند، اسرائیل کے خدا کے لباس کی خوبی جو تاج پہنے اپنے پر جلال تخت پر بیٹھتا ہے؛ اس لباس کے اندر اور باہر کی طرف یہواہ یہواہ کندہ ہے۔ کوئی آنکھ اِسے دیکھنے کی ہمت نہیں رکھتی، نہ جسمانی آنکھیں اور نہ اس کے خادموں کی آنکھیں۔6

اگر ہم یہواہ کے چغے کے رنگ کا تصور کرنے کے قابل نہیں تو خدا کو دیکھنے کے کیسے سوچ سکتے ہیں؟

شاید ابتدائی یہودی صوفیانہ کتب میں سے مشہور ترین پانچویں صدی کی Sefer Yezirah (کتاب تخلیق) ہے۔ اس میں تخلیق کے عمل کو حقیقی معنوں میں بیان کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ یہ بیان بلاشرم طور پر علامتی ہے اور خدا کو زبان کے ذریعے اس طرح دنیا تخلیق کرتے ہوئے بتاتا ہے جیسے وہ کوئی کتاب لکھ رہا ہو۔ لیکن زبان کلیتاً بدل گئی ہے اور تخلیق کا پیغام اب واضح نہیں رہا۔ عبرانی حروفِ تہجی کے ہر حرف کو ایک عددی قدر دی گئی ہے؛ حروف کو مقدس اعداد کے ساتھ ملانے، انھیں غیر مختتم صورتوں میں ترتیب دینے کے ذریعے صوفی نے اپنے ذہن کو الفاظ کے نارمل مفاہیم سے آزاد کیا۔ اصل مقصد عقل کو بائی پاس کرنا اور یہودیوں کو یاد دلانا تھا کہ کوئی بھی الفاظ یا تصورات اس حقیقت کی نمائندگی نہیں کر سکتے تھے جن کی طرف 'نام' اشارہ کرتا تھا۔ ایک مرتبہ پھر زبان کو اس کی آخری حدود تک دھکیلنے اور اسے ایک غیر لسانی وقعت دینے کے تجربے نے خدا کے دوجے پن (otherness) کا احساس پیدا کیا۔ صوفیا خدا کے ساتھ ایک براہ راست مکالمہ نہیں چاہتے تھے جسے وہ ہمدرد دوست اور باپ کی بجائے ایک چھا جانے والی تقدیس کے طور پر تجربہ کرتے۔

Throne Mysticism بے مثال نہیں تھا۔ مسلمان رسول اللہ ﷺ کے معراج پر جانے کا واقعہ بھی اسی طرح بیان کرتے ہیں۔ حضرت جبرئیلؑ رسول اللہ کو آسمانی گھوڑے بُراق پر بٹھا کر بیت المقدس پہاڑی پر لے گئے۔ وہاں آپ کی ملاقات حضرات ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور دیگر پیغمبروں کے ہجوم سے ہوئی جنھوں نے تصدیق کی کہ آپ پیغمبرانہ مشن کو آگے بڑھا رہے تھے۔ اس کے بعد رسول اللہؐ اور حضرت جبرئیلؑ نے ساتوں آسمانوں سے گزر کر معراج کی جانب سفر شروع کیا۔ ہر آسمان پر آپ کا سامنا ایک ایک پیغمبر سے ہوا۔ آخر کار رسول اللہؐ الوہی اصل (سدرۃ المنتہیٰ) پر پہنچے۔ ابتدائی تذکرے اس حتمی منظر کے بارے میں احترام کے باعث

خاموش ہیں۔ یقین کیا جاتا ہے کہ قرآن کی مندرجہ ذیل آیات میں اسی کا ذکر ہے:

اس نے اسے دوسری مرتبہ دیکھا، ایک ایسی بیری کے پاس جو انتہائی مقام پر ہے۔ اس کے پاس جنت الماویٰ ہے، اور یہ نظارہ کیا بھی اس وقت تھا جب بیری کو اس چیز نے ڈھانپ لیا تھا جو ایسے وقت میں ڈھانپا کرتی ہے (یعنی نور) — نہ تو اس کی نظر بہکی نہ حد سے بڑھی۔ بے شک اس نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔[7]

آنحضرت ﷺ نے خدا کو نہیں بلکہ اس کچھ نشانیوں کو ہی دیکھا تھا۔ ہندوستانی فکر میں بیری کا درخت منطقی سوچ کی حد کی علامت ہے۔ کوئی ایسا طریقہ موجود نہیں جس میں خدا کا نظارہ سوچ یا زبان کے نارمل تجربات کو اپیل کر سکے۔ آسمان پر جانا انسانی روح کی زیادہ سے زیادہ دوری تک رسائی کی علامت ہے۔ روح کو حقیقتِ مطلق کا دروازہ خیال کیا جاتا ہے۔

آسمان پر جانے کی تمثیل عام ملتی ہے۔ سینٹ آگسٹائن نے اوسٹیا کے مقام پر اپنی ماں کے ساتھ خدا کی جانب رفعت پانے کا تجربہ کیا تھا۔ آگسٹائن نے پلوٹینس کی زبان میں اسے بیان کیا:

ہمارے ذہنوں کو خود ابدی ہستی کی جانب پُرشوق محبت کے ذریعے رفعت دی گئی تھی۔ ہم مرحلہ بہ مرحلہ چڑھتے ہوئے تمام مادی اشیا اور خود آسمان سے بھی ماورا ہو گئے جہاں سورج، چاند اور ستارے زمین پر اپنا نور پھیلاتے تھے۔ ہم ایک داخلی تفکر اور مکالمے کے ذریعے اور بھی اوپر گئے اور تیرے کاموں کو دیکھا اور اپنے ہی ذہنوں میں داخل ہوئے۔[8]

سینٹ آگسٹائن کا ذہن سات آسمانوں کے سامی امیجز کی بجائے سلسلۂ وجود کی یونانی امیجری سے بھرا ہوا تھا۔ یہ بیرونی فضا میں خدا تک کا حقیقی معنوں میں سفر نہیں تھا، بلکہ اندر موجود ایک حقیقت تک ذہنی سعود تھا۔ یہ پُرشوق سفر ایک خارجی چیز لگتی ہے، جب وہ کہتا ہے کہ "ہمارے ذہنوں کو اٹھایا گیا" کہ جیسے وہ اور مونیکا مجہول انداز میں رحمت وصول کرنے والے تھے، لیکن "ابدی ہستی" کی جانب اس متواتر پرواز میں ایک دانستہ پن موجود ہے۔ سائبیریا سے لے کر Tierra del Fuego تک کے Shamans کے وجدانی تجربات میں سعود کی ایسی ہی امیجری دیکھی گئی، جیسا کہ جوزف کیمپ بیل بتاتا ہے۔[9]

رفعت کی علامت نشاندہی کرتی ہے کہ دنیاوی ادراک بہت پیچھے رہ گئے۔ انجام کار حاصل ہونے والا خدا کا تجربہ قطعی ناقابلِ بیان ہے، کیونکہ عام زبان میں اتنی اہلیت نہیں۔ یہودی صوفیا

خدا کے سوا سب کچھ بیان کرتے ہیں۔ وہ ہمیں اس کے چغے، محل، آسمانی دربار اور انسانی نظر سے بچنے کے لیے پہنے ہوئے نقاب وغیرہ کے متعلق بتاتے ہیں۔ مسلمانوں نے رسول اللہ کے معراج پر جانے کے واقعہ میں دو باتیں ایک ساتھ کہیں: آپ نے خدا کو دیکھا بھی تھا اور نہیں بھی دیکھا تھا۔[10] صوفی ایک مرتبہ اپنے ذہن میں تخیل کی سلطنت میں داخل ہو جائے تو ایسے نقطے پر پہنچ جاتا ہے کہ تصورات اور نہ ہی تخیل مزید آگے جا سکتا ہے۔ آگسٹائن اور مونیکا نے بھی اسے زمان و مکاں اور عام علم سے ماورا قرار دیا۔ انھوں نے خدا" کے لیے باتیں کیں اور ہانپے" اور "کامل ذہنی ارتکاز کے ایک لمحے کے ذریعے تھوڑا سا اس سے چھوئے گئے۔"[11] تب انھیں واپس عام گفتگو کی جانب آنا پڑا، جہاں ہر جملے کا ایک آغاز، وسط اور اختتام تھا:

چنانچہ ہم نے کہا: اگر کسی کے لیے جسم کا شور و غل خاموش ہو جائے، اگر مٹی، پانی اور ہوا کے تصورات غیر فعال ہو جائیں، اگر آسمان بذات خود بند ہو جائیں اور ہر روح خود سے کوئی شور نہ کرے اور صرف اپنے بارے میں سوچنے سے بالاتر ہو جائے، اگر تخیل میں سے تمام خواب اور رویا نکل جائیں، اگر تمام زبان اور ہر عارضی چیز خاموش ہو جائے..... تو اس وقت بھی ایسا ہی تھا جب ہم نے ایک دوسرے سے وصال پایا اور ذہنی توانائی کے ایک جھپاکے میں ابدی دانش حاصل کر لی جو تمام چیزوں سے ماورا ہے۔[12]

یہ ایک شخصی خدا کا کوئی فطرت پسندانہ نظارہ نہیں تھا: انھوں نے فطری ابلاغ کے نارمل طریقوں کے ذریعے "اس کی آواز" نہیں سنی تھی: عام سماعت کے ذریعے، ایک فرشتے کی آواز، فطرت یا خواب کی علامتیت کے ذریعے۔ یوں لگتا ہے کہ ان تمام چیزوں سے ماورا حقیقت نے انھیں "چھو" لیا تھا۔[13]

اس قسم کی رفعت کی نوعیت ثقافتی رنگ میں رنگی ہونے کی حقیقت کے باوجود زندگی کی ایک ناقابلِ تردید حقیقت لگتی ہے۔ چاہے ہم اس کی کیسی بھی تعبیر کریں، لیکن دنیا بھر کے لوگوں نے تاریخ کے ہر دور میں اس قسم کا مراقبانہ تجربہ کیا ہے۔ وحدانیت پرستوں نے جتنی بصیرت کو "خدا کا نظارہ" کہا، پلوٹینس نے اسے واحد کا تجربہ خیال کیا تھا، بودھیوں نے اسے نروان کا نام دیا۔ اہم نقطہ یہ ہے کہ ایسی چیز ہے جسے روحانی اہلیت کے مالک انسانوں نے ہمیشہ کرنا چاہا۔ خدا کا باطنی تجربہ کچھ ایسی صفات رکھتا ہے جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ یہ ایک موضوعی تجربہ

ہے جس میں داخلی سفر ملوث ہے، نہ کہ اپنی ذات سے باہر کسی معروضی حقیقت کا ادراک۔ آخر میں، یہ ایک ایسی چیز ہے جسے باطنی اپنے لیے سوچتے سمجھتے ہوئے تخلیق کرتا ہے: مخصوص جسمانی یا ذہنی مشقیں حتمی نظارہ لاتی ہیں؛ یہ نظارہ کرتے وقت وہ ہمیشہ ہی بے خبر نہیں ہوتے۔

آگسٹائن اس خیال کا حامل نظر آتا ہے کہ مراعات یافتہ انسان کچھ مواقع پر خدا کو اپنی زندگی میں ہی دیکھنے کے قابل ہو گئے تھے: اس نے موسیٰ اور عیسیٰ کا حوالہ دیا۔ پوپ گریگوری اعظم (540-604ء) نے اس کی مخالفت کی۔ وہ کوئی دانشور نہ تھا اور ایک روایتی رومن کی حیثیت میں اس نے روحانیت کا ایک زیادہ ترمیم پسندانہ نظریہ پیش کیا۔ اس نے خدا کے بارے میں تمام انسانی علم کا غیر واضح پن بتانے کے لیے بادل، دھند اور تاریکی جیسی علامات استعمال کیں۔ اس کا خدا تاریکیوں میں چھپا رہا۔ گریگوری کے لیے خدا ایک پریشان کن تجربہ تھا۔ اس نے اصرار کیا کہ خدا تک پہنچنا مشکل ہے۔ ہم خدا کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتے۔ ہم لوگوں کے متعلق اپنے علم کی بنیاد پر خدا کے بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں کر سکتے: "صرف تبھی خدا کے متعلق ہمارے علم میں صداقت ہوتی ہے، جب ہم سمجھ لیں کہ اس کے متعلق ہم کچھ بھی پوری طرح نہیں جان سکتے۔"14 گریگوری نے اکثر خدا تک رسائی کی تکلیف اور کوشش کا ذکر کیا۔ مراقبے کی مسرت اور سکون ایک مہیب جدوجہد کے بعد چند لمحوں کے لیے ہی حاصل ہو سکتے ہیں۔ خدا کی مٹھاس چکھنے سے پہلے روح کو تاریکی میں اپنی راہ ڈھونڈنا پڑتی:

> یہ اپنے ذہن کی آنکھیں اس پر متعین نہیں جسے اس نے ساعت بھر کے لیے اپنے اندر دیکھا ہوتا ہے، کیونکہ اپنی ہی عادات اسے نیچے کی جانب ڈوبنے پر مجبور کرتی ہیں۔ دریں اثنا یہ اوپر جانے کی تگ و دو کرتی ہے مگر نیچے دھکیلی جاتی ہے، تھک کر نڈھال ہو جاتی ہے اور اپنی مانوس تاریکی میں آ جاتی ہے۔15

صرف "زبردست ذہنی کاوش" کے بعد ہی خدا تک پہنچا جا سکتا تھا۔ ذہن کو اس کے ساتھ اسی طرح کشتی کرنا پڑتی جیسے یعقوب نے فرشتے سے کی تھی۔ خدا کی جانب جانے کا راستہ خفگی، آنسوؤں اور تھکن سے بھرپور تھا؛ اس کی جانب جاتے ہوئے "روح رونے کے علاوہ کچھ نہیں کر سکتی تھی۔" خدا کے لیے اپنی خواہش سے "کرب زدہ" روح کو صرف آنسو بہانے اور تھکن سے ہونے میں ہی راحت ملتی۔16 گریگوری بیسویں صدی تک ایک اہم روحانی قائد رہا؛ داخلی

طور پر مغرب خدا کو ایک تناؤ خیال کرتا رہا۔

مشرق میں خدا کا مسیحی تجربہ تاریکی کی بجائے روشنی سے عبارت تھا۔ یونانیوں نے تصوف کی ایک مختلف شکل بنائی جو دنیا بھر میں بھی ملتی ہے۔ اس کی بنیاد تخیل کی بجائے تجربہ ڈینیس اریوپیگائٹ (Areopagite) کے بیان کردہ خاموش تجربے پر تھی۔ انھوں نے فطری طور پر خدا کے تمام منطقی تصورات کو اہمیت دی۔ جیسا کے نائسا کے گریگوری نے اپنی "Commentary on the Song of Songs" میں وضاحت کی، "ذہن کا ادراک کردہ ہر تصور جستجو کرنے والوں کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔" مراقبہ کرنے والے کا مطمع نظر تصورات اور تمام قسم کے خیالات سے ماورا ہونا تھا، کیونکہ یہ صرف توجہ ہی خراب کر سکتے تھے۔ اس کے بعد وہ "حضوری کا ایک مخصوص احساس" حاصل کرتا جو ناقابل بیان اور یقیناً تمام انسانی باہمی تعلقات کے تجربے سے ماورا تھا۔17 اس طرز عمل کو *hesychia* یعنی طمانیت یا داخلی خاموشی کا نام دیا گیا۔ چونکہ الفاظ، خیالات اور تصورات صرف ہمیں طبعی دنیا کے ساتھ باندھ سکتے ہیں، اس لیے ذہن کو مراقبے کے طریقوں کے ذریعے پر امن کرنا ضروری ہے۔ صرف تبھی تصور میں آسکنے والی کسی بھی چیز سے ماورا حقیقت کو سمجھنے کی توقع کی جا سکتی ہے۔

ایک ناقابل ادراک خدا کو جاننا کیسے ممکن تھا؟ یونانی اس قسم کے تناقض کو بہت پسند کرتے تھے اور مرتاضوں (*hesychasts*) نے خدا کے جوہر (*ousia*) اور دنیا میں اس کی توانائیوں (*energeiai*) یا سرگرمیوں کے درمیان قدیم امتیاز سے رجوع کیا جس نے ہمیں الٰہ میں کسی چیز کا تجربہ کرنے کا اہل بنایا۔ چونکہ ہم خدا کو (جیسا کہ وہ خود میں ہے) کسی بھی طرح نہیں جان سکتے تھے، اس لیے ہم عبادت کے دوران "جوہر" کا نہیں بلکہ "توانائیوں" کا تجربہ کرتے۔ انھیں الوہیت کی 'شعاعوں' کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے، جو خدا میں سے نکل کر دنیا کو روشن کر رہی تھیں؛ لیکن خدا ان شعاعوں سے اسی طرح جدا تھا جیسے سورج اپنی شعاعوں سے ہوتا ہے۔ انھوں نے ایک ایسا خدا منکشف کیا جو قطعی خاموش اور ناقابل ادراک تھا۔ سینٹ بیزل نے کہا تھا: "ہم اپنے خدا کو اس کی توانائیوں کے ذریعے ہی جانتے ہیں؛ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ہم خود جوہر کے قریب پہنچے ہیں، کیونکہ اس کی توانائیاں ہم پر نازل ہوتی ہیں لیکن اس کا جوہر رسائی سے باہر ہی رہتا ہے۔"18 عہد نامہ عتیق میں الوہی توانائی کو خدا کا جلال (*kavod*) کہا گیا ہے۔ عہد

نامۂ جدید میں یہ کوہ Tabor پر حضرت عیسیٰؑ کی ذات میں جلوہ گر ہوئی، جب ان کی انسانیت الوہی شعاعوں میں بدل گئی۔ اب وہ ساری مخلوق کائنات میں نفوذ کر گئیں اور نجات یافتگان کو الوہی بنایا۔ جیسا کہ لفظ *energeiai* مفہوم دیتا ہے، یہ خدا کا ایک متحرک اور توانائی تصور تھا۔ جہاں مغرب نے خدا کو اپنے ابدی اوصاف کے ذریعے سے قابل معلوم بناتے دیکھا، وہاں یونانیوں نے دیکھا کہ خدا ایک غیر مختتم فعالیت (جس میں وہ کسی نہ کسی طرح خود بھی حاضر تھا) کے ذریعے خود کو قابل رسائی بناتا تھا۔

چنانچہ عبادت کے دوران "توانائیوں" کا تجربہ کرنے پر ہم ایک لحاظ سے خدا کے ساتھ براہ راست ملاقات کر رہے ہوتے، البتہ ناقابل ادراک حقیقت ابہام کے پردے میں ہی ملفوف رہتی۔ سرکردہ مرتاض یا *besychast* ایواگریئس پونٹس (Evagrius Pontus، وفات 399ء) نے اصرار کیا کہ دعا میں خدا کا حاصل کردہ "علم" تصورات یا تاثرات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا تھا، بلکہ یہ اللہ کا ان سے ماورا ایک براہ راست تجربہ تھا۔ چنانچہ *besychast* کے لیے ضروری تھا کہ اپنی روحوں کو بالکل برہنہ کر دے۔ اس نے اپنے راہبوں کو بتایا: "دعا کرتے وقت اپنے اندر اللہ کی کوئی شبیہ نہ بناؤ اور اپنے ذہن کو کسی بھی ہیئت کے زیر اثر نہ آنے دو۔" اس کی بجائے انھیں "غیر مادی انداز میں غیر مادی کی طرف جانا" تھا۔[19] ایواگریئس ایک قسم کے مسیحی یوگ کی تجویز دے رہا تھا۔ یہ غور و فکر کا ایک عمل نہیں تھا؛ درحقیقت "دعا کا مطلب سوچوں کو جھٹکنا ہے۔"[20] یوں سمجھ لیں کہ یہ خدا کا ایک وجدانی ادراک تھا۔ اس کا نتیجہ تمام چیزوں کی یگانگت کے احساس کی صورت میں نکلتا، ذہنی بھٹکن اور سوچوں کے ڈھیر سے آزادی، اور انا کی معدومیت —ایک تجربہ جو بدھ مت جیسے غیر الہیاتی مذاہب میں مراقبہ کرنے والوں کے پیدا کردہ تجربے جیسا ہے۔ مرتاض منظم انداز میں اپنے ذہن کو "جذبات" —مثلاً غرور، لالچ، دکھ یا غصہ جو انھیں انا کے ساتھ باندھتے— سے آزاد کرنے کے ذریعے خود سے ماورا ہوتے اور جبل طابور پر یسوع کی طرح الوہی بن جاتے، الوہی "توانائیوں" کے ذریعے منقلب ہو جاتے۔

پانچویں صدی عیسوی میں Photice کے بشپ ڈائیوڈوکس (Diodochus) نے زور دیا کہ تقدیس کا مرحلہ اگلی دنیا تک مؤخر نہیں تھا، بلکہ شعوری طور پر یہاں دنیا میں بھی اس کا تجربہ کیا جا سکتا تھا۔ اس نے ذہنی ارتکاز کا ایک طریقہ سکھایا جس میں سانس لینا شامل تھا:

مرتاض یا *besychast* سانس اندر کھینچتے ہوئے دعا کرتے: "یسوع مسیح، خدا کا بیٹا!" سانس باہر نکالتے ہوئے وہ کہتے: "ہم پر رحم فرما۔" بعد میں مرتاضوں نے اس مشق کو منظم صورت دی: مراقبہ کرنے والے اپنا سر اور کندھے جھکا کر بیٹھ جاتے اور دل یا ناف کی طرف دیکھتے۔ انھیں آہستہ آہستہ سانس لینے کا عمل سست کرنا ہوتا تاکہ اپنی توجہ کو اندر کی جانب مرکوز کر سکیں۔ یہ ایک کٹھن نظام تھا جسے احتیاط کے ساتھ استعمال کرنا لازم تھا۔ ایک ماہر نگران کی زیر ہدایت ہی اس پر عمل کرنا محفوظ تھا۔ مرتاض کسی بودھ بھکشو کے مانند بتدریج دیکھتا کہ وہ منطقی سوچوں کو ایک طرف رکھ سکتا تھا۔ ذہن میں کلبلاتے ہوئے تاثرات محو ہو جاتے اور مرتاض خود کو دعا کے ساتھ پوری طرح متحد محسوس کرتا۔ یونانی مسیحیوں نے اپنے لیے ایسی تکنیکیں دریافت کی تھیں جنھیں مشرقی مذاہب صدیوں سے اپنائے ہوئے تھے۔ وہ دعا کو ایک نفسی-ذہنی سرگرمی کے طور پر دیکھتے تھے، جبکہ آگسٹائن اور گریگوری جیسے اہل مغرب نے سوچا کہ دعا کو چاہیے کہ وہ روح کو جسم سے نجات دلائے۔ ماکسیمس اقبالی (the Confessor) نے اصرار کیا تھا: "مکمل انسان کو خدا بننا ہو گا، خدا اپنے انسان کی رحمت سے تقدیس یافتہ۔"[21] مرتاض اس کا تجربہ اندر کی جانب توانائی کے ایک بہاؤ اور صراحت کی صورت میں کرتا جو اس قدر طاقت ور اور غالب آ جانے والا تھا کہ الوہی ہی ہو سکتا تھا۔ جیسا کہ ہم نے غور کیا، یونانیوں نے اس "تقدیس" کو ایک بصیرت کے طور پر دیکھا جو انسان کے لیے فطری تھی۔ انھوں نے جبل طابور پر منقلب مسیح سے تحریک پائی، جیسے بودھی لوگ بھرپور انسانیت یافتہ بدھ کی حاصل کردہ بصیرت سے تحریک پاتے تھے۔ مشرقی آرتھوڈوکس کلیسیا میں "منقلب ہونے کی ضیافت" نہایت اہم تھی؛ اسے "*epiphany*" یعنی تجسیم کہا جاتا ہے، خدا کا ایک ظہور۔ یونانیوں نے اپنے مغربی بھائیوں کے برخلاف یہ نہ سوچا کہ خدا کا تجربہ کرنے کی ابتدا اضطراب، بے کیفی اور پژمردگی تھی: یہ محض عارضے تھے جن کا علاج ہونا چاہیے تھا۔ اہل یونان روح کی تاریک رات کا کوئی مسلک نہیں رکھتے تھے۔ ان کے ذہن پر گتسمنی اور کالوری کی بجائے جبل طابور نقش تھا۔

تاہم، یہ اعلیٰ حالتیں حاصل کرنا ہر کسی کے لیے ممکن نہیں تھا، لیکن دیگر مسیحی آئیکنز (Icons) میں اس باطنی تجربے کی جھلک دیکھ سکتے تھے۔ مغرب میں مذہبی آرٹ شبیہوں سے بھرپور بنتا جا رہا تھا۔ اس میں یسوع مسیح یا اولیا کی زندگیوں سے تاریخی واقعات دکھائے

جاتے۔ تاہم، بازنطین میں آئیکن کا مقصد اس دنیا کی کوئی چیز پیش کرنا نہیں تھا، بلکہ یہ مرتاض (hysychasts) کے ناقابلِ بیان باطنی تجربے کو تصویری روپ میں پیش کرنے کی ایک کوشش تھی۔ جیسا کہ برطانوی مؤرخ پیٹر براؤن نے وضاحت کی: "ساری مشرقی مسیحی دنیا میں آئیکن اور رویا ایک دوسرے کی توثیق کرتے تھے۔ اجتماعی تخیل کے واحد نقطے پر ارتکاز کی بدولت چھٹی صدی میں یقینی بنایا گیا کہ مافوق الفطرت نے ہر شخص کے خوابوں اور تخیل میں دوٹوک خدوخال حاصل کر لیے تھے اور اسے عام طور پر اسی طرح آرٹ میں پیش کیا گیا۔ آئیکن ایک تعبیر یافتہ خواب جیسی وقعت رکھتا تھا۔"[22] آئیکنز کا مقصد صاحبِ ایمان کو ہدایت دینا یا معلومات، عقائد وغیرہ پہنچانا نہیں تھا۔ وہ "مراقبے" (theoria) کا محور تھے جو اہلِ ایمان کو الوہی دنیا میں جھانکنے کے لیے ایک روزن مہیا کرتا۔

تاہم، وہ خدا کے بازنطینی تجربے میں اس قدر مرکزی حیثیت اختیار کر گئے کہ آٹھویں صدی میں یونانی کلیسیا میں ان کے حوالے سے ایک شدید عقائدانہ تنازع کھڑا ہوا۔ لوگ پوچھنے لگے تھے کہ آرٹسٹ مسیح کو پینٹ کرتے وقت حقیقت میں کیا پیش کر رہا تھا۔ اس کی الوہیت کی تصویر کشی کرنا ناممکن تھا، لیکن اگر آرٹسٹ دعویٰ کرتا کہ وہ صرف مسیح کی انسانیت کو پیش کر رہا ہے تو کیا وہ نسطوریت اور اس ملحدانہ عقیدے کا مرتکب تھا کہ انسانی اور الوہی فطرتیں قطعی الگ الگ تھیں۔ آئیکن شکن ان پر قطعی پابندی لگانا چاہتے تھے، لیکن دو سرکردہ راہبان کا دفاع کر رہے تھے: بیت اللحم کے قریب Mar Sabbas کی خانقاہ میں دمشق کا جان (656-747ء) اور قسطنطنیہ کے قریب Studios خانقاہ کا تھیوڈور (759-826ء)۔ انھوں نے کہا کہ آئیکن شکن لوگ مسیح کی تصویر کشی پر پابندی لگانے میں غلط تھے۔ تجسیم (Incarnation) کے بعد سے مادی دنیا اور انسانی جسم دونوں کو ایک الوہی جہت دے دی گئی تھی، اور ایک آرٹسٹ تقدیس یافتہ انسانیت کی یہ نئی قسم پینٹ کر سکتا تھا۔ وہ خدا کی ایک شبیہ بھی پینٹ کر رہا ہوتا، کیونکہ مسیح لوگوس ہو بہو خدا کا آئیکن تھا۔ خدا کو الفاظ یا انسانی تصورات میں نہیں سمویا جا سکتا تھا، لیکن آرٹسٹ کے قلم یا علامتی اشاروں کے ذریعے اسے "بیان" کیا جا سکتا تھا۔

اہلِ یونان کا تقویٰ آئیکنز پر اس قدر منحصر تھا کہ 820ء میں آئیکن شکنوں کو ایک عوامی

جوش و خروش نے مات دے دی۔ خدا کے ایک مفہوم میں قابلِ بیان ہونے کا دعویٰ ذہنیں کی apophatic الٰہیات کو ترک کرنے کے مترادف نہیں تھا۔ راہب نائسی فورس نے اپنی "Greater Apology for the Holy Images" میں دعویٰ کیا کہ آئیکنز "خدا کی خاموشی کا اظہار کرتے تھے، وہ اپنے اندر ماورائی ہستی کی سیرت کے ناقابلِ بیان ہونے کا مظہر تھے۔ وہ ہلے جلے اور بولے بغیر خدا کی اچھائی کی حمد کرتے تھے۔"[23] صاحبِ ایمان کو کلیسیا کے عقائد کی تعلیم اور ایمان کے متعلق سلیس تصورات تشکیل دینے میں مدد دینے کی بجائے آئیکنز انھیں ایک قسم کی باطنیت میں باندھے رکھتے۔ ان مذہبی پینٹنگز کے اثر کو بیان کرتے ہوئے نائسی فورس ان کا موازنہ صرف موسیقی کے اثر سے کر سکا جو آرٹس میں سب سے زیادہ ناقابلِ بیان اور غالباً نہایت براہِ راست بھی ہے۔ جذبہ اور تجربہ موسیقی کے ذریعے اس انداز میں منتقل ہوتا ہے کہ الفاظ و تصورات کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ انیسویں صدی میں والٹر پیٹر نے کہا کہ تمام آرٹ موسیقی والی حالت کا متمنی تھا؛ نویں صدی کے بازنطین میں یونانی مسیحیوں نے الٰہیات کو آئیکن سازی کا متمنی خیال کیا۔ انھوں نے جانا کہ خدا استدلالی بحث کی بہ نسبت ایک فن پارے میں زیادہ بہتر طور پر بیان ہوتا تھا۔ چوتھی اور پانچویں صدیوں کی بھاری بھرکم مسیحیاتی (Christological) بحثوں کے بعد وہ خدا کا ایک پورٹریٹ وضع کر رہے تھے جس کا دار و مدار مسیحیوں کے تخیلاتی تجربے پر تھا۔

اس کا اظہار قسطنطنیہ میں ایک چھوٹی سے خانقاہ سینٹ میکر اس کے ایبٹ سائمیون (949-1022ء) نے قطعی انداز میں کیا تھا۔ وہ "نیا الٰہیات دان" کہلایا۔ الٰہیات کی اس نئی قسم میں خدا کو بیان کرنے کی کوئی کوشش نہ کی گئی تھی۔ سائمیون نے اصرار کیا کہ ایسا کرنا مفروضاتی ہو گا؛ در حقیقت خدا کے متعلق کسی بھی طرح بات کرنے کا مطلب تھا کہ "ناقابلِ تفہیم قابلِ تفہیم ہے۔"[24] نئی الٰہیات نے خدا کی فطرت کے متعلق منطقی دلائل دینے کی بجائے براہِ راست، ذاتی مذہبی تجربے پر انحصار کیا۔ خدا کو تصوراتی حوالوں سے جاننا ناممکن تھا، کیونکہ ہم کسی بھی اور ہستی کی طرح اس کو تصور میں نہیں لا سکتے تھے۔ خدا ایک بھید نہاں، ایک بسٹری تھا۔ حقیقی مسیحی وہ تھا جو خدا کا شعوری تجربہ رکھتا تھا؛ اور اس خدا نے مسیح کی منقلب انسانیت میں خود کو آشکار کیا تھا۔ خود سائمیون بھی ایک تجربے کی بدولت دنیاوی زندگی سے مراقبے کی جانب آیا۔ شروع

میں اسے بالکل علم نہ تھا کہ کیا ہو رہا ہے، لیکن آہستہ آہستہ وہ جان گیا کہ اس کی تقلیب ہو رہی تھی، اور خدا سے آتا ہوا ایک نور اسے اپنے اندر جذب کر رہا تھا۔ یقیناً یہ ہمیں معلوم نور نہیں تھا؛ یہ "ہیئت یا شبیہ سے ماورا تھا اور اس کا تجربہ صرف دعا کے ذریعے وجدانی طور پر کیا جا سکتا تھا۔"[25] لیکن یہ تجربہ چند منتخب افراد یا راہبوں کے لیے ہی مخصوص نہ تھا؛ اناجیل میں مسیح کی اعلان کردہ بادشاہت خدا کے ساتھ ایک وصال تھی جس کا تجربہ ہر کوئی اسی دنیا میں کر سکتا تھا اور اس کے لیے اگلی زندگی کا انتظار کرنے کی ضرورت نہ تھی۔

چنانچہ سائمیون کے لیے خدا معلوم اور غیر معلوم، نزدیک اور دور بھی تھا۔ "ناقابلِ بیان امور کو صرف الفاظ کے ذریعے"[26] بیان کرنے کا ناممکن کام انجام دینے کی کوشش کی بجائے اس نے راہبوں پر زور دیا کہ وہ صرف اس پر توجہ مرکوز کریں جس کا منقلب حقیقت کے طور پر تجربہ اپنی اپنی روح میں کیا جا سکتا تھا۔ جیسا کہ خدا نے ایک رویا کے دوران سائمیون سے کہا تھا: "ہاں، میں خدا ہوں جو تمھاری خاطر انسان کے روپ میں آیا۔ اور سنو، میں نے تمھیں تخلیق کیا ہے، اور میں تمھیں خدا بناؤں گا۔"[27] خدا ایک خارجی معروضی حقیقت نہیں بلکہ اساسی طور پر ایک موضوعی اور ذاتی بصیرت تھا۔ مگر خدا کے متعلق بات کرنے سے انکار کے نتیجے میں سائمیون کا تعلق ماضی کی الٰہیاتی بصیرتوں سے منقطع نہ ہوا۔ "نئی" الٰہیات کی بنیاد کلیسیائی فادرز کی تعلیمات پر تھی۔ سائمیون نے "Hymns of Divine Love" میں انسانیت کی تقدیس کے پرانے یونانی عقیدے کا اظہار کیا، جیسے ایتھاناسیئس اور ماکسیمس نے بیان کیا:

اے نور، جسے کوئی نام نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ یہ قطعاً بے نام ہے۔

اے کثیر ناموں والے نور، کیونکہ یہ تمام چیزوں میں کارفرما ہے

تو خود کو گھاس کے ساتھ کیسے مدغم کرتا ہے؟

تو تبدیل ہوئے بغیر کیسے ناقابلِ رسائی رہتا ہے،

کیا تو گھاس کی فطرت کو جوں کا توں رکھتا ہے؟[28]

اُس خدا کو بیان کرنا بے کار تھا جس نے یہ تقلیب کی، کیونکہ وہ بولنے اور بیان کیے جانے سے ماورا تھا۔ تاہم، انسانیت کی سالمیت کو خراب کیے بغیر "خدا" ایک ناقابلِ تنازع حقیقت تھا۔ یونانیوں نے خدا کے بارے میں تثلیث اور تجسیم جیسے تصورات قائم کیے تھے جنھوں نے انھیں

دیگر وحدانیت پرستوں سے الگ کر دیا، تاہم، ان کے صوفیا کا اصل تجربہ مسلمانوں اور یہودیوں کے ساتھ کافی کچھ مشترک رکھتا تھا۔

اگرچہ حضرت محمد ﷺ ایک منصفانہ معاشرہ قائم کرنے کے لیے فکرمند تھے، لیکن آپ اور آپ کے کچھ صحابہؓ صوفیانہ رجحان بھی رکھتے تھے اور مسلمانوں نے بہت جلد اپنی ممتاز صوفیانہ روایت تشکیل دے ڈالی۔ آٹھویں اور نویں صدیوں کے دوران دیگر فرقوں کے ساتھ ساتھ اسلام کی ایک خانقاہی صورت بھی بنی، دربار کی دولت اور امت میں تقویٰ کے فقدان کے حوالے سے مرتاض بھی اتنے ہی فکرمند تھے جتنے کہ معتزلی اور شیعی۔ انھوں نے مدینہ کے ابتدائی مسلمانوں والی سادگی اپنانے کی کوشش کی اور کھردری اُون سے بنے ہوئے کپڑے (صوف) پہنے جو ان کے خیال میں نبی پاک کے پسندیدہ تھے۔ نتیجتاً انھیں صوفی کہا جانے لگا۔ سماجی انصاف بدستور ان کے زہد کا اہم جزو رہا، جیسا کہ فرانسیسی محقق لوئس ماسینیون نے وضاحت کی:

صوفی کی پکار اصولی طور پر سماجی ناانصافیوں کے خلاف ضمیر کی داخلی بغاوت کا نتیجہ ہے۔ یہ کسی بھی قیمت پر خدا کو پانے کے لیے اندرونی تطہیر کی ایک خواہش کی شدید خواہش ہے۔[29]

ابتدا میں صوفیا دوسرے فرقوں کے ساتھ بہت کچھ مشترک رکھتے تھے۔ لہٰذا عظیم معتزلی راہنما واصل بن عطا (وفات 728ء) خواجہ حسن بصریؒ کا شاگرد ہوا کرتا تھا۔

علما نے اسلام کو واحد حقیقی اور سچا مذہب قرار دے کر اسے دوسرے مذاہب سے دور کرنا شروع کر دیا تھا، لیکن زیادہ تر صوفیا تمام راست رو مذاہب کے اتحاد کے قرآنی نظریے پر عمل پیرا رہے۔ مثلاً بہت سے صوفیا نے حضرت عیسیٰؑ کا احترام داخلی زندگی کے پیغمبر کے طور پر کیا۔ کچھ ایک نے کلمہ طیبہ میں بھی ترمیم کر کے حضرت محمد ﷺ کے نام کی جگہ پر عیسیٰؑ لگانے کی کوشش کی جو نہایت گستاخانہ فعل تھا۔ قرآن نے ایک عادل خدا کی بات کی جو خوف اور جلال کو تحریک دلاتا ہے، جبکہ اولین عارفہ حضرت رابعہ بصریؒ (وفات 801ء) نے خدا کی محبت کی بات ایسے پیرائے میں کی جو مسیحیوں کو بالکل اجنبی نہ لگا:

میں نے دو طریقوں سے تیرے ساتھ محبت کی ہے:

ایک خود غرضانہ محبت اور ایک جو تیرے لائق ہے
جہاں تک خود غرضانہ محبت کا تعلق ہے
اس میں تو پوری طرح مجھ پر غالب ہے
اور تیرے سوا کوئی بھی موجود نہیں؛
لیکن تیرے لائق محبت میں
تُو نے خود کو آشکار کیا ہے اور میں تجھے دیکھ سکتی ہوں۔
لیکن دونوں محبتوں میں حمد میری نہیں ہے
بلکہ دونوں محبتوں میں تیری ہی حمد ہے۔30

یہ دعا حضرت رابعہ کی مشہور دعا سے ملتی جلتی ہے: "اے خدا! اگر میں دوزخ کے خوف سے تیری عبادت کروں تو مجھے دوزخ میں ڈال؛ اور اگر میں جنت کی امید میں تیری عبادت کروں تو مجھے جنت سے نکال دے؛ لیکن اگر میں صرف تیرے ہی خاطر تیری عبادت کروں تو اپنے ابدی حسن کو مجھ پر آشکار کر!"31 خدا کی محبت تصوف کا نشانِ امتیاز بن گیا۔ چاہے صوفیوں پر مشرق قرب کے مسیحی مرتاضوں کا اثر ہوا ہو، لیکن حضرت محمد ﷺ کا اثر زیادہ زوردار ثابت ہوا۔ انھوں نے خدا کا بالکل ویسا ہی تجربہ کرنے کی امید رکھی جو رسول اللہ پر وحی کے نزول کے تجربے جیسا تھا۔

صوفیوں نے ایسے اصول اور قواعد بھی بنائے جنھوں نے دنیا بھر کے صوفیوں کو شعور کی ایک متبادل حالت حاصل کرنے میں مدد دی۔ صوفیوں نے مسلم قانون کی بنیادی ضرورتوں میں فاقہ کشی، شب بیداری اور اسمائے الٰہی کا ورد بھی شامل کر دیا۔ ان وظائف کا نتیجہ وہ نکلا جو کبھی کبھی بے راہرو اور بے لگام بھی لگتا ہے اور اس قسم کے صوفی "مجذوب" کے طور پر مشہور ہوئے۔ ان میں سے اولین حضرت ابویزید بسطامی (وفات 874ء) تھے جنھوں نے رابعہ کی طرح خدا تک پہنچنے کے لیے محبت کی راہ اختیار کی۔ ان کا یقین تھا کہ خدا کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش اسی طرح کرنی چاہیے جیسے محبوبہ کو خوش رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ تاہم یہ منزل پانے کے لیے ان کے اختیار کردہ طریقے انھیں خدا کے اس شخصی نظریے سے دور لے گئے۔ اپنی ذات کی گہرائیوں میں پہنچنے پر انھوں نے محسوس کیا کہ خدا اور ان کی اپنی ذات کے مابین کوئی پردہ حائل نہیں، بلکہ ان کی ذات ہی تحلیل ہو گئی تھی:

میں نے صداقت کی آنکھ سے اس کو دیکھا اور بولا: "تو کون ہے؟" اس نے کہا، "یہ نہ میں ہوں اور نہ میرے سوا کوئی اور۔ میرے سوا کوئی اور خدا نہیں۔" تب اس نے میری شناخت کو بدل کر اپنی ذات میں رنگ دیا پھر میں نے اس سے بات کی اور کہا، "میرا اس کے ساتھ وصال پانا کیسا لگتا ہے؟" اس نے کہا، "میں تیرے وسیلے سے ہوں، تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔"32

یہ معبود انسانیت کے لیے اجنبی کوئی "بیرونی" معبود نہیں تھا: دریافت یہ ہوا کہ خدا باطنی طور پر نفس کے ساتھ مشابہت رکھتا تھا۔ باقاعدہ فنائے ذات کے نتیجے میں ایک زیادہ بڑی اور ناقابلِ بیان حقیقت میں تجاذب ہوتا۔ یہ حالت فنا صوفیانہ نظریات میں بنیادی حیثیت اختیار کر گئی۔ بسطامی نے کلمہ شہادت کی تفسیر نو ایک ایسے انداز میں کی جسے گستاخانہ قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن بہت سے مسلمانوں نے اسے قرآن میں بیان کردہ اسلام کے معتبر تجربے کے طور پر تسلیم کر لیا۔

دیگر صوفیا، جنھیں "متین" کہا جاتا تھا، نے روحانیت کی کچھ کم اضطراری کیفیت پر زور دیا۔ مستقبل کے تمام اسلامی تصوف کے بانی حضرت جنید بغدادی (وفات 910ء) کو یقین تھا کہ بسطامی کی انتہا پسندی خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ انھوں نے تعلیم دی کہ فنا کے بعد بقا ضروری ہے۔ یعنی ترقی یافتہ ذات کی جانب واپس لوٹنا۔ خدا کے ساتھ اتحاد ہماری فطری صلاحیتوں کو تباہ کرنے کی بجائے ان کی تکمیل کرتا ہے: اپنے دل میں خدا کو بسا لینے والے صوفی کو اپنی ذات پر مکمل اختیار ہونا چاہیے۔ وہ ایک زیادہ مکمل انسان بن جاتا ہے۔ چنانچہ صوفیا کو فنا اور بقا کا تجربہ کر لینے کے بعد ایک ایسی حالت حاصل ہو جاتی جسے یونانی مسیحی "معبودیت یا تقدیس" کہتا تھا۔ حضرت جنید بغدادی نے صوفی کی ساری جدوجہد کو انسان کی یوم تخلیق والی حالت میں واپسی کے طور پر تصور کیا۔ وہ ہستی کے ماخذ کی جانب بھی واپس آتا تھا۔ علیحدگی اور اجنبیت کا تجربہ صوفی کے لیے بھی اتنی ہی مرکزی حیثیت رکھتا تھا جتنا کہ فلاطونی یا غناسطی کے لیے جنید بغدادی نے تعلیم دی کہ ایک پیر کی زیر نگرانی منظم اور محتاط جستجو کے ذریعے کوئی مسلمان خدا کے ساتھ دوبارہ متحد ہو سکتا تھا۔ اس حالت میں دکھ اور علیحدگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور زیادہ عمیق ذات کے ساتھ یکجائی کا احساس حاصل ہوتا ہے۔ ان کے لیے خدا کوئی الگ تھلگ اور بیرونی حقیقت نہیں،

بلکہ ایک طرح سے ہر انسان کی ہستی کی بنیاد سے متحد تھا:

اے خدا اب میں نے جانا ہے
کہ میرے دل میں کیا ہے؛
باہر کی دنیا سے خفیہ طور پر
میری زبان نے میرے محبوب سے بات کی ہے
سو ایک انداز میں ہم
متحد اور ایک ہیں؛
مگر الگ الگ رہنا
ہماری ابدی حالت ہے۔
اگرچہ عمیق جلال نے تیرا چہرہ
میری نظروں سے چھپا رکھا ہے،
حیرت ناک اور وجدانی رحمت میں
میں نہایت اندر تیرا لمس محسوس کرتا ہوں۔33

اتحاد یا وصال پر اصرار قرآنی تصورِ توحید کی یاد دلاتا ہے۔

حضرت جنید بغدادیؒ تصوف کے خطرات سے پوری طرح آگاہ تھے۔ پیر کی ہدایات اور صوفیانہ تربیت پر عمل نہ کرنے والے لوگ بڑی آسانی کے ساتھ صوفیانہ سرمستی کا غلط مفہوم لے کر گمراہ ہو سکتے تھے۔ پرجلال دعوے، جیسے کہ خود بسطامی نے بھی کیے، اسٹیبلشمنٹ کے کان کھڑے کر سکتے تھے۔ صوفی ازم اس ابتدائی مرحلے میں کافی حد تک ایک اقلیت کی تحریک تھا اور علما عموماً اسے ایک غیر معتبر اجتہاد خیال کرتے تھے۔ تاہم، جنیدؒ بغدادی کے مشہور شاگرد حسین بن منصور حلاج نے تمام احتیاطوں کو بالائے طاق رکھ دیا اور اپنے صوفیانہ عقیدے کو خون کا نذرانہ دیا۔ وہ عراق کی گلیوں میں گھومتے پھرتے ہوئے خلیفہ اور نئی اسٹیبلشمنٹ کا تختہ الٹنے کی تبلیغ کرتا تھا۔ حکام نے اسے قید میں ڈال دیا اور اس کے ہیرو مسیح کی ہی طرح صلیب دے دی۔ سرمستی کے عالم میں حلاج چلایا: "انا الحق!" اناجیل کے مطابق حضرت عیسیٰ نے بھی مصلوب ہوتے وقت اسی قسم کی بات کہی تھی۔ "میں راستہ، میں سچائی اور میں ہی زندگی ہوں۔" قرآن میں

بار بار خدا کی تجسیم کے مسیحی عقیدے کو مسترد کیا گیا، لہٰذا حلاج کا نعرۂ انا الحق سن کر مسلمانوں کا خوف زدہ ہو جانا کوئی عجیب بات نہ تھی۔ خدا کی ایک صفت "الحق" بھی ہے، اور کسی بھی فانی ہستی کا اپنے لیے یہ صفت استعمال کرنا شرک کے مترادف ہے۔ اصل میں حلاج خدا کے ساتھ اپنے اتحاد کی حالت بیان کر رہا تھا جو اسے اپنی ذات کے اندر محسوس ہوتا تھا:

میں اپنا محبوب ہی ہوں اور میرا محبوب میں ہوں،
ہم ایک ہی بدن میں رہنے والی دو روحیں ہیں۔
اگر تم مجھے دیکھو تو اسے دیکھتے ہو،
اگر تم اسے دیکھو تو مجھے دیکھتے ہو۔34

یہ فنائے ذات اور خدا کے ساتھ متحد ہونے کا جرأت مندانہ اظہار تھا۔ حلاج پر جب کفر اور شرک کا الزام لگایا گیا تو اس نے شہادت قبول کرنے کی راہ منتخب کی۔

جب اسے مصلوب کرنے کے لیے لایا گیا اور اس نے صلیب اور کیلوں کو دیکھا تو لوگوں کی جانب مڑا اور ایک دعا پڑھی جس کے اختتامی الفاظ یوں تھے: "اور یہ جو تیرے خادم تیرے مذہب کے جوش اور تیری عنایات حاصل کرنے کی خواہش میں مجھے مارنے کے لیے یہاں جمع ہیں، انھیں معاف کر دے؛ اے خدا ان پر رحم فرما؛ کیونکہ اگر تو ان پر بھی وہی کچھ آشکار کرتا جو مجھ پر کیا ہے تو یہ کبھی بھی ایسا نہ کرتے؛ اور اگر تو نے مجھ سے وہ مخفی رکھا ہوتا جو ان سے رکھا ہے تو مجھے اس تکلیف دہ آزمائش سے نہ گزرنا پڑتا۔ تو جو بھی کرتا ہے ٹھیک کرتا ہے، اور تو جو چاہتا ہے ٹھیک چاہتا ہے۔35

حلاج کا نعرۂ انا الحق بتاتا ہے کہ صوفیوں کا خدا کوئی معروضی نہیں بلکہ نہایت موضوعی حقیقت تھا۔ بعد ازاں الغزالی نے دلیل دی کہ اس نے کفر نہیں بکا بلکہ صرف ایک ایسا باطنی دعویٰ کرنے کی بے وقوفی کی تھی کہ جو نوآموز کے لیے گمراہ کن ثابت ہو سکتا تھا۔ چونکہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اس لیے تمام انسان بنیادی طور پر الوہی ہیں۔ قرآن میں بتایا گیا ہے خدا نے آدم کو اپنی شبیہ پر تخلیق کیا تا کہ وہ خود آشکار ہو سکے۔ یہی وجہ تھی کہ اس نے فرشتوں کو حکم دیا کہ اسے سجدہ کریں۔ مسیحیوں نے یہ فرض کر لینے کی غلطی کی تھی کہ خدا کی ساری کی ساری الوہیت بس ایک ہی انسان میں سما گئی تھی۔ حلاج کہ کہانی صوفی اور مذہبی

اسٹیبلشمنٹ کے درمیان پائی جانے والی مخاصمت ظاہر کرتی ہے۔ کسی صوفی کے لیے الہام اس کی اپنی روح کے اندر ہونے والا ایک واقعہ ہے، جبکہ علما جیسے زیادہ روایت پسند لوگوں کی نظر میں الہام کا تعلق ماضی سے ہی تھا۔ ہم نے غور کیا ہے کہ گیارھویں صدی میں ابن سینا اور الغزالی جیسے مسلم مفکرین نے خدا کے معروضی بیانات کو غیر تسلی بخش پایا اور تصوف کی جانب متوجہ ہو گئے تھے۔ الغزالی نے تصوف کو اسٹیبلشمنٹ کے لیے قابل قبول بنایا اور ان پر عیاں کر دیا کہ یہ مسلم روحانیت کی معتبر ترین صورت تھی۔ بارھویں صدی کے دوران ایرانی فلسفی یحییٰ سہروردی اور ہسپانیہ نژاد محی الدین ابن عربی نے اسلامی فلسفہ کو تصوف کے ساتھ مدغم کر کے صوفیوں کے تجربہ میں آئے ہوئے خدا کو اسلامی سلطنت کے بہت سے علاقوں میں مقبول عام بنا دیا۔ تاہم، علما نے حلاج کی طرح سہروردی کو بھی نامعلوم وجوہ کی بنا پر 1191ء میں حلب کے مقام پر سزائے موت دے دی۔ اس نے "مشرقی" مذہب کو اسلام کے ساتھ جوڑنے کے کام کو اپنی زندگی کا مقصد بنایا اور یوں ابن سینا کے شروع کیے ہوئے منصوبے کو مکمل کیا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ قدیم دنیا کے اولیا نے ایک ہی مذہب کا پرچار کیا تھا: اس کا آغاز ہرمیس نے کیا (جو سہروردی کے خیال کے مطابق قرآن کے حضرت ادریسؑ اور بائبل کے نوحؑ ہیں) یونان میں اس کے مبلغ افلاطون اور فیثا غورث تھے اور مشرقِ وسطیٰ میں زرتشت۔ تاہم، ارسطو کے بعد سے زیادہ محدود اور عقلی فلسفہ نے اسے مبہم بنا دیا، لیکن یہ باطنی طور پر ایک سے دوسرے ولی تک منتقل ہوتا رہا اور آخر کار بسطامی اور حلاج کے ذریعے خود سہروردی تک پہنچا تھا۔ یہ فلسفہ صوفیانہ اور تخیلاتی تھا لیکن اس میں منطق کا استرداد شامل نہ تھا۔ سہروردی نے سچائی تک پہنچنے کے لیے وجدان کی اہمیت پر زور دیا۔ جیسا کہ قرآن میں تعلیم دی گئی تھی کہ تمام سچائیوں کا ماخذ خدا ہے اور اسے ہر ایسی جگہ پر تلاش کرنا چاہیے جہاں یہ مل سکتا ہو۔ چنانچہ یہ وحدانیت پرستی کی روایت کے ساتھ ساتھ بت پرستی اور زرتشت مت میں بھی مل سکتا تھا۔ تفرقہ بازی کے شکار عقیدہ پرست مذہب کے برعکس تصوف نے اکثر دعویٰ کیا کہ خدا تک پہنچنے کی راہیں اتنی ہی ہیں جتنی کہ انسانوں کی تعداد ہے۔ تصوف نے بالخصوص دوسروں کے عقیدے کے لیے ایک غیر معمولی رواداری دکھائی۔

سہروردی کو عموماً شیخ الاشراق کہا جاتا ہے۔ یونانیوں کی طرح اس نے بھی خدا کا تجربہ نور کی

صورت میں کیا۔ عربی زبان میں اشراق کا مطلب طلوعِ آفتاب کے وقت نمودار ہونے والی اولین روشنی کے ساتھ ساتھ روشن خیالی بھی ہے۔ چنانچہ مشرق صرف ایک جغرافیائی علاقہ ہی نہیں بلکہ نور اور توانائی کا ماخذ بھی ہے۔ سہروردی کے نظریے کے مطابق انسان اس دنیا کی تاریکیوں کے باعث اپنے اصل کو نظروں سے اوجھل کر چکے ہیں اور اپنے اولین مسکن کی جانب واپس لوٹنے کے خواہش مند ہیں۔ سہروردی نے دعویٰ کیا کہ اس کا فلسفہ مسلمانوں کو اپنی درست سمت ڈھونڈنے اور تخیل کے ذریعے اپنے اندر موجود ازلی دانش کا سراغ لگانے میں مدد دے گا۔

سہروردی کا نہایت پیچیدہ فلسفیانہ نظام دنیا کی تمام مذہبی بصیرتوں کو ایک روحانی مذہب میں سمونے کی کوشش تھا۔ سچ جہاں بھی ملے اسے پالینا ضروری تھا۔ نتیجتاً اس کے فلسفے نے قبل از اسلام ایرانی علم کائنات کو بطلیموسی سیاراتی نظام اور نوفلاطونی نظریہ صدور کے ساتھ مربوط کر دیا۔ ابھی تک کسی بھی فیلسوف نے قرآن کے حوالے اتنے زیادہ استعمال نہیں کیے تھے۔ سہروردی تکوینیات پر بحث کرتے وقت کائنات کے مادی ماخذوں میں بنیادی دلچسپی نہیں رکھتا تھا۔ اپنی مشہور ترین تصنیف "حکمت الاشراق" میں اُس نے طبیعیات اور فطری سائنس کے مسائل پر غور و خوص شروع کیا، لیکن یہ محض اُس کے کام کے باطنی حصے کا پیش لفظ ہی تھا۔ ابنِ سینا کی طرح وہ بھی فلسفہ کے مکمل طور پر منطقی اور معروضی انداز سے غیر مطمئن ہو گیا تھا۔ اُس کی رائے میں حقیقی ولی فلسفہ اور باطنیت دونوں میں کمال رکھتا تھا۔ دنیا میں ہمیشہ اس قسم کا ایک ولی موجود ہوتا تھا۔ شیعی تصورِ امام کے ساتھ قریبی مشابہت رکھنے والی تھیوری میں سہروردی کا یقین رکھتا تھا کہ یہ روحانی قائد حقیقی "قطب" تھا جس کے بغیر دنیا قائم نہیں رہ سکتی، چاہے وہ غیب میں ہی رہے۔ سہروردی کی اشراقی باطنیت ایران میں آج بھی رائج ہے۔ یہ باطنی نظام ایک ایسی روحانی اور تخیلاتی تربیت کا تقاضا کرتا ہے جو اسماعیلی اور صوفی بھی کرواتے ہیں۔

شاید اہل یونان کہتے کہ سہروردیؒ کا نظام *kerygmatic* (تبلیغی) کی بجائے *dogmatic* (راسخ العقیدانہ) تھا۔ وہ تمام مذاہب اور فلسفے کے قلب میں موجود تخیلاتی مرکزے کو دریافت کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اگرچہ اس نے اصرار کیا کہ عقل ہی کافی نہیں، لیکن اس نے عمیق ترین رازوں کی جانچ پڑتال کے حق سے کبھی انکار نہ کیا۔ باطنیت کے ساتھ ساتھ سائنسی

استدلالیت میں بھی صداقت کو جانچنے کی ضرورت تھی؛ حساسیت کو تعلیم یافتہ اور تنقیدی ذہانت سے عبارت ہونا چاہیے تھا۔

جیسا کہ نام سے پتا چلتا ہے، نور کی علامت اشراقی فلسفہ کا مرکز تھی، جسے خدا کا ایک کامل ہم معنی خیال کیا گیا۔ کم از کم بارھویں صدی میں یہ ضرور غیر مادی اور ناقابلِ بیان تھا، مگر یہ دنیا میں زندگی کا عیاں ترین امر بھی تھا: مکمل طور پر خود آشکار۔ نور کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ ہر کوئی اس کا ادراک زندگی ممکن بنانے والے عنصر کے طور پر کر لیتا۔ یہ محیطِ کل تھا: مادی اجسام کی تمام روشنی براہِ راست نور سے آتی تھی۔ سہروردی کی صدوری تکوینیات میں نور الانوار فیلسوف کی ہستیِ لازم سے مطابقت رکھتا تھا۔ اس نے نزولی ترتیب میں کم تر روشنیوں کا ایک سلسلہ پیدا کیا؛ ہر روشنی نے نور الانوار پر اپنی انحصاریت کو تسلیم کرتے ہوئے ایک پرچھائیں ذات بنائی جو ایک مادی اقلیم کا ماخذ تھی، اور یہ مادی اقلیم بطلیموسی کُرّوں میں سے ایک کے ساتھ مطابقت رکھتی تھی۔ یہ انسانی حالت کا ایک استعارہ تھا۔ ہم میں سے ہر ایک کے اندر نور اور تاریکی کا اسی جیسا امتزاج موجود تھا: روح القدس (جسے ابن سینا کے نظام میں ہماری دنیا کا نور جبرئیل بھی کہا گیا) نے جنین کو ایک نور یا روح عطا کی تھی۔ روح انوار کی بالائی دنیا کے ساتھ وصال کی متمنی ہے، اور اگر زمانے کا قطب یا اس کا کوئی شاگرد موزوں طریقے سے راہنمائی کرتا تو یہ روح دنیا میں ہی اس کی ایک جھلک حاصل کر سکتی تھی۔

سہروردی نے اپنی بصیرت کو 'حکمۃ' میں بیان کیا۔ وہ علم کے علمیاتی (epistemological) مسئلے میں الجھا ہوا تھا، لیکن اس میں سے نکلنے کی کوئی راہ نہ تلاش کر پایا؛ اپنا کتابی علم اس کے لیے بے کار تھا۔ تب اس نے ایک رویا میں امام، قطب، روحوں کے شافی کو دیکھا:

> یکایک ایک گداز نے مجھے لپیٹ میں لے لیا؛ ایک جھپاکے نے آنکھوں کو خیرہ کر دیا، پھر انسانی شکل کی ایک شفاف روشنی دکھائی دی۔ میں غور سے دیکھتا رہا اور وہ میرے سامنے تھا۔ وہ میری جانب آیا، اتنی شفقت سے مجھے بلایا کہ میری بدحواسی رفع ہو گئی اور خوف کی جگہ مانوسیت کے ایک احساس نے لے لی۔ تب میں شکایت کرنے لگا کہ مجھے مسئلۂ علم کی وجہ سے کتنی مشکل ہوئی تھی۔
>
> اس نے مجھ سے کہا، "خود کو بیدار کرو، تب تمھارا مسئلہ حل ہو جائے گا۔"[37]

بیداری یا اشراق کا یہ عمل بدھ کے پُرسکون وجدان سے زیادہ قریب تھا: تصوف خدائی مذاہب میں ایک زیادہ پُرسکون روحانیت متعارف کروا رہا تھا۔ خارجی حقیقت سے ایک تصادم کی بجائے اشراق صوفی کے اپنے اندر سے آتا۔ انسانی تخیل کی مشق لوگوں کو عالم المثال سے متعارف کروانے کے ذریعے خدا کی جانب واپسی کے قابل بناتی۔

سہروردی نے نقشِ اول دنیا پر قدیم ایرانی عقیدے سے استفادہ کیا جس کے تحت مادی دنیا (getik) میں ہر شخص اور چیز کی ایک ہو بہو نقل آسمانی اقلیم (*menok*) میں موجود تھی۔ تصوف نے خدائی مذاہب کی بظاہر ترک کردہ پرانی اسطوریات کو بحال کیا تھا۔ ***menok*** سہروردی کے نظام میں عالم المثال بن گیا۔ یہ ہماری دنیا اور خدا کی دنیا کے درمیان واقع ایک متوسط اقلیم تھی۔ منطق یا حسیات کے ذریعے اس کا ادراک نہیں کیا جا سکتا تھا۔ تخلیقی تخیل کی استعداد ہی ہمیں مخفی آرکی ٹائپس (نقوشِ اولین) کی اقلیم کا پردہ چاک کرنے کے قابل بناتی تھی۔ بالکل اسی طرح جیسے قرآن کی علامتی تفسیر اس کے روحانی مفہوم کو آشکار کرتی۔ عالم المثال اسلام کی روحانی تاریخ کے اسماعیلی نقطۂ نظر سے قریب تھا۔ اس نے آئندہ کے مسلمان صوفیا کے لیے اپنے تجربات اور رویا کی تفسیر کرنے میں اہم حیثیت حاصل کر لی۔ سہروردی حیرت انگیز حد تک ملتے جلتے رویا کا تجزیہ کر رہا تھا، چاہے وہ مختلف ثقافتوں میں شامنوں، صوفیا یا مرتاضوں نے دیکھے۔ حال ہی میں اس مظہر میں کافی دلچسپی پیدا ہوئی ہے۔ ینگ کا تصورِ اجتماعی لاشعور انسانیت کے اس مشترکہ تخیلاتی تجربے کا تجزیہ کرنے کی ایک زیادہ سائنسی کوشش ہے۔ مذہب کے رومانیائی امریکی فلسفی Mircea Eliade جیسے دیگر محققین نے دکھانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح قدیم شعرا کی رزمیہ داستانیں اور مخصوص پری کہانیاں وجدانی اسفار اور باطنی پروازوں سے ماخوذ ہیں۔[38]

سہروردی نے اصرار کیا کہ صوفیا کے رویا اور صحیفے کی علامات — مثلاً جنت، دوزخ اور روزِ قیامت — بھی اس دنیا میں ہمارے تجربہ کردہ مظاہر جیسے ہی حقیقی تھے، مگر ایک مختلف انداز میں۔ انھیں تجربی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا تھا، بلکہ صرف تربیت یافتہ تخیلاتی صلاحیت کے ذریعے مستنبط کرنا ممکن تھا۔ اس صلاحیت نے اہلِ بصیرت کو زمینی مظاہر کی روحانی جہت دیکھنے کے قابل بنایا۔ کوئی بھی ایسا شخص اس تجربے کو محسوس نہیں کر سکتا تھا جس نے ضروری تربیت

نہ حاصل کی ہو، بالکل اسی طرح جیسے بودھی نروان کا تجربہ۔ تبھی کیا جاسکتا تھا جب ضروری اخلاقی اور ذہنی مشقیں انجام دی جاچکی ہوں۔ ہمارے تمام خیالات، سوچیں، خواہشات، خواب اور رویا عالم المثال میں موجود حقیقتوں سے مطابقت رکھتے ہیں..... چنانچہ خدا کی طرف جانے والا راستہ صرف منطق کے وسیلے سے نہیں تھا (جیسا کہ فیلسوف نے سوچا) بلکہ تخلیقی تخیل سے ہو کر گزرتا تھا جو صوفی کی اقلیم ہے۔

آج اگر یہ کہا جائے کہ خدا ایک اعتبار سے تخیل کی پیداوار ہے تو مغرب میں بھی بہت سے لوگ مایوسی کا شکار ہو جائیں گے۔ تاہم، یہ بات واضح ہے کہ تخیل کو مذہبی صلاحیت میں مرکزی مقام حاصل ہے۔ ژاں پال سارتر نے اسے ایک ایسی چیز کے بارے میں سوچنے کی اہلیت کے طور پر بیان کیا ہے جو موجود ہی نہ ہو۔[39] انسان واحد جانور ہیں جو کسی ایسی چیز کو تخیل میں قید کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں جس کا سرے سے وجود ہی نہ ہو۔ چنانچہ تخیل نے مذہب اور آرٹ کے ساتھ ساتھ سائنس اور ٹیکنالوجی میں بھی بڑی بڑی کامیابیوں کو ممکن بنایا۔ خدا کے تصور کی تعریف چاہے کیسے بھی کی جائے، مگر یہ ایک غیر موجود حقیقت کی اولین مثال ہے جو اپنے خلقی مسائل کے باوجود ہزاروں برس سے عورتوں اور مردوں کو تحریک دلا رہی ہے۔ ہم خدا کا تصور صرف علامتی انداز میں ہی کر سکتے ہیں، اور تخیلاتی قوت کے مالک ذہن کا مرکزی کام ان علامتوں کی تفسیر کرنا ہی ہے۔ سہروردی ان علامتوں کی ایک تخیلاتی وضاحت پیش کرنے کی کوشش میں تھا جو انسانی زندگی پر ایک اہم اثر رکھتی تھیں۔ علامت یا تشبیہ کی تعریف ایک ایسے معروض کے طور پر کی جاسکتی ہے جس کا ادراک ہم اپنے حواس کے ذریعے کر سکیں لیکن وہ چیز بجائے خود نظر نہ آتی ہو۔ اکیلی منطق ہمیں ہمہ گیر یا ازلی ہستی کا ادراک کرنے کے قابل نہیں بنا سکتی۔ یہ کام تخلیقی تخیل کا ہے جسے صوفیا نے آرٹسٹوں کی طرح بصیرتوں کا ماخذ قرار دیا۔ آرٹ کی طرح مؤثر ترین مذہبی علامات بھی وہ ہیں جن کی اطلاع ایک ذہین علم اور انسانی حالت کی تفہیم سے ملتی ہے۔ سہروردی ایک صوفی ہونے کے ساتھ ساتھ تخلیقی آرٹسٹ بھی تھا۔ بظاہر غیر متعلقہ چیزوں کو باہم ملا کر اس نے مسلمانوں کو اپنی نئی علامات تخلیق کرنے اور زندگی میں نئے معنی اور اہمیت ڈھونڈنے میں مدد دی۔

سہروردی سے بھی گہرا اثر محی الدین ابن عربی (1165-1240ء) نے مرتب کیا۔ ہم

اس کی زندگی کو مشرق اور مغرب کے درمیان خطِ امتیاز کی علامت کے طور پر دیکھ سکتے ہیں۔ اس کا باپ ابن رشد کا دوست تھا۔ ایک شدید علالت کے دوران ابن عربی صوفی ہو گیا اور 30 برس کی عمر میں یورپ چھوڑ کر مشرق میں چلا آیا۔ اس نے حج کیا اور دو برس خانہ کعبہ میں عبادت و ریاضت کرتے ہوئے گزارے اور آخر کار دریائے فرات کے کنارے ملاتیہ کے مقام پر سکونت پذیر ہو گیا۔ اکثر اسے شیخ الاکبر کہا جاتا ہے۔ اس نے مسلمانوں کے نظریۂ خدا کو بہت گہرائی میں متاثر کیا، لیکن اس کی فکر مغرب کو متاثر نہ کر سکی جس کا خیال تھا کہ اسلامی فلسفہ ابن رشد کے ساتھ ہی ختم ہو گیا تھا۔ مغربی مسیحیت نے ابن رشد کے ارسطوئی خدا کو قبول کر لیا، جبکہ زیادہ تر اسلامی دنیا نے ماضی قریب تک خدا کا صوفیانہ تصور اپنائے رکھا۔

1201ء میں خانہ کعبہ کا طواف کرنے کے دوران ابن عربی کو ایک مکاشفہ ہوا جس کا اثر بہت پائیدار تھا۔ اس نے نظام نامی ایک جوان لڑکی دیکھی تھی جس کے گرد ہالۂ نور تھا۔ ابن عربی نے محسوس کیا کہ وہ الوہی دانش سوفیا (Sophia) کی تجسیم تھی۔ اس کشف نے اسے یہ احساس دلایا کہ اگر ہم صرف فلسفے کے منطقی دلائل پر انحصار کریں تو ہمارے لیے خدا سے محبت کرنا ممکن نہیں۔ فلسفہ اللہ کی قطعی ماورائیت پر زور دیتا اور ہمیں یاد دلاتا تھا کہ کوئی بھی چیز اس جیسی نہیں۔ ہم ایک اس قسم کی بیگانی شخصیت سے کیسے محبت کر سکتے ہیں؟ تاہم، آپ مخلوقات میں نظر آنے والے خدا سے محبت کر سکتے ہیں۔ اس نے "فتوحات المکیہ" میں وضاحت کی: "اگر آپ کسی ہستی کو اس کی خوب صورتی کی وجہ سے محبت کریں تو آپ خدا سے ہی محبت کرتے ہیں، کیونکہ وہ خوب صورت ہستی ہے۔ چنانچہ ہر اعتبار سے معروضِ محبت صرف خدا ہی ہے۔"[40] کلمۂ شہادت ہمیں یاد دہانی کرواتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس کے نتیجے میں اللہ سے الگ کوئی خوب صورتی بھی موجود نہیں تھی۔ ہم خدا کو صرف نظام جیسی ہستیوں کی صورت میں دیکھ سکتے ہیں۔ درحقیقت اپنے لیے تمثیلات بنانا صوفی کا فرض تھا تاکہ وہ نظام جیسی لڑکیوں کو دیکھ سکے۔ محبت بنیادی طور پر ایک ایسی چیز کی خواہش کا نام ہے جو غیر حاضر ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ہماری زیادہ تر انسانی محبت نامراد رہتی ہے۔ ابن عربی کے تخلیقی تخیل نے نظام کو خدا کے اوتار میں تبدیل کر دیا تھا۔ جیسا کہ اس نے اپنے "دیوان" کے ابتدائیہ میں وضاحت کی:

میں نے اس کتاب کے لیے لکھی ہوئی شاعری میں ہمیشہ الوہی تحریک انگیزیوں، روحانی

آمد، ملکوتی ذہانتوں کی دنیا کے ساتھ ہماری دنیا کی مطابقتوں کی طرف اشارہ کیا۔ ہم نے علامات میں سوچنے کی روش برقرار رکھی ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر مرئی دنیا کی چیزیں مجھے حقیقی زندگی کی چیزوں سے زیادہ اپنی جانب کھینچتی ہیں اور کیونکہ یہ نوجوان دوشیزہ بالکل درست طور پر جانتی تھی کہ میری مراد کیا ہے۔[41]

تخلیقی تخیل نے نظام کو خدا کے ایک اوتار میں بدل دیا تھا۔

کوئی اسی برس بعد نوجوان دانتے کو بھی فلورنس میں اسی قسم کا تجربہ ہوا جب اس نے بیٹرائس پورٹیناری کو دیکھا تھا۔ اس پر نظر پڑتے ہی اسے اپنی روح کانپتی ہوئی محسوس ہوئی، اور لگا کہ جیسے وہ پکار رہی ہو: "مجھ سے زیادہ طاقت ور ایک دیوتا کو دیکھو جو مجھ پر راج کرنے آیا ہے۔" اس لمحے کے بعد دانتے پر بیٹرائس کی محبت کا غلبہ ہو گیا: "میرے تخیل کی پیدا کردہ قوت کی وجہ سے۔"[42] وہ دانتے کے لیے الوہی محبت کی تمثیل بن گئی اور وہ "The Divine Comedy" میں بتاتا ہے کہ وہ کیسے اُسے دوزخ اور جنت میں سے گزار کر خدا کے نظارے تک لے گئی۔ دانتے کی شاعری پر مسلمانوں کے تذکرۂ معراج النبی نے کافی گہرے اثرات مرتب کیے۔ تخلیقی تخیل کے بارے میں اس کا نظریہ یقیناً ابن عربی جیسا تھا۔ دانتے نے کہا کہ یہ درست نہیں کہ *imaginativa* نے محض مادی دنیا کے ادراک سے اخذ کردہ شبیہوں کو ملا دیا، جیسا کہ ارسطو نے کہا تھا؛ یہ خدا کی جانب سے القا کا ایک حصہ تھا:

O fantasy (*imaginativa*), that reav'st us oft away
So from ourselves that we remain distraught,
Deaf though a thousand trumpets round us bray.
What moves thee when the senses show thee naught?
Light moves thee, formed in Heaven, by will may be
Of Him who sends it down, or else self-wrought.[43]

ساری نظم میں دانتے آہستہ آہستہ حسیاتی اور بصری امیجری کے بیان کی بیخ کنی کرتا ہے۔ دوزخ کی واضح لفظوں میں طبعی تفصیل کی جگہ کوہ برزخ تک مشکل، جذباتی چڑھائی آ جاتی ہے جہاں بیٹرائس اس کی سرزنش کرتی ہے کہ وہ اس کے جسمانی وجود کو دیکھنا بذات خود ایک مقصد سمجھ

رہا تھا۔ اس کی بجائے اسے چاہیے تھا کہ ایک علامت یا اوتار سمجھ کر دیکھتا جو اسے دنیا سے پرے خدا کی طرف لے جاتا۔ بہشت کی طبعی تفصیل نہ ہونے کے برابر ہے؛ حتیٰ کہ رحمت یافتہ روحیں بھی قریب نظر ہیں، جو ہمیں یاد دلاتی ہیں کہ کوئی بھی انسانی شخصیت انسانی جستجو کا حتمی معروض نہیں بن سکتی۔ آخر میں، متین دانشورانہ امیجری خدا کی قطعی ماورائیت کو بیان کرتی ہے، جو تمام تخیل سے ماورا ہے۔ دانتے پر الزام لگایا گیا کہ اس نے *Paradiso* میں خدا کا ایک بے کیف پورٹریٹ پیش کیا تھا، لیکن تجرید یاد دلاتی ہے کہ ہم اس کے متعلق تقریباً کچھ بھی نہیں جانتے۔

ابن عربی کو یہ بھی یقین تھا کہ تخیل خدا داد اہلیت ہے۔ جب کوئی صوفی نے اپنے لیے ایک شبیہ تخلیق کرتا تو ایک ایسی حقیقت کو جنم دیتا جس کی کامل ترین صورت اوپر آسمانی اقلیم میں تھی۔ جب ہم معبود کو دوسرے لوگوں میں دیکھتے ہیں تو اصل حقیقت کا پردہ چاک کرنے کی خیالی کوشش کر رہے ہوتے۔ اس نے وضاحت کی: "خدا نے مخلوقات کو پردے کے مانند بنایا۔ جو شخص مخلوقات کی یہ اصلیت جانتا ہے، وہ اس تک واپس پہنچ جاتا ہے، لیکن جو شخص انھیں حقیقی مان لے وہ اس کی حضوری سے محروم ہو جاتا ہے۔"[44] چنانچہ نہایت شخصی روحانیت کے طور پر شروع ہونے والا عمل ابن عربی کو ورائے شخصی تصورِ خدا تک لے گیا۔ عورت کا کردار اس کے لیے بدستور اہم رہا: وہ یقین رکھتا تھا کہ عورتیں سوفیا یعنی الوہی دانش کی قوی ترین تجسیم تھیں، کیونکہ وہ مردوں میں محبت کا جذبہ بیدار کرتی ہیں، اور یہ جذبہ انجام کار انھیں خدا کی جانب لگا دیتا ہے۔ بے شک یہ ایک انتہائی مردانہ نقطۂ نظر ہے، لیکن یہ خدا (جسے عموماً مرد تصور کیا جاتا تھا) کے مذہب کو ایک مؤنث صفت عطا کرنے کی کوشش تھی۔

ابن العربی اس بات پر یقین نہیں رکھتا تھا کہ اسے معلوم خدا کی کوئی معروضی ہستی بھی تھی۔ ایک ماہر مابعد الطبیعیات ہونے کے باوجود وہ خدا کے وجود کو منطق کے ذریعے ثابت کرنا ممکن نہیں سمجھتا تھا۔ وہ خود کو حضرت خضرؑ کا شاگرد کہا کرتا تھا۔ حضرت خضرؑ پراسرار شخصیت کا ذکر قرآن میں حضرت موسیٰؑ کے روحانی ہادی کے طور پر آیا ہے۔ خدا نے حضرت خضرؑ کو اپنے بارے میں ایک خصوصی علم عطا کیا تھا، موسیٰؑ اس سے راہنمائی کی درخواست کرتے ہیں، لیکن خضرؑ انھیں بتاتے ہیں کہ وہ ان کی مدد نہیں کر سکتے کیونکہ یہ ان کے اپنے مذہبی تجربے سے باہر تھا۔ خود تجربہ نہ کی ہوئی مذہبی "معلومات" کو سمجھنے کی کوشش کرنے کا بھی کوئی فائدہ نہیں۔

خضر نام کا لفظی مطلب "سبز" بنتا ہے، یعنی ان کی دانش سدا سرسبز اور ابدی طور پر قابل تجدید تھی۔ حتیٰ کہ حضرت موسیٰ جیسے رتبے کا حامل پیغمبر بھی مذہب کی باطنی صورتوں کو نہ سمجھ سکا، کیونکہ قرآن میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ حضرت خضرؑ کے بتائے ہوئے طریقے پر عمل نہ کر سکے۔ اس عجیب و غریب کہانی کا مطلب شاید یہ نکالا جا سکتا ہے کہ کسی مذہب کی خارجی سجاوٹوں کا اس کے روحانی یا باطنی عنصر سے ہمیشہ ہی تعلق ہونا لازمی نہیں۔ لوگ، مثلاً علما، شاید ابن عربی جیسے کسی صوفی کے اسلام کو نہیں سمجھ سکتے تھے۔ مسلم روایت میں حضرت خضرؑ ان سب کے گرو ہیں جو باطنی سچائی کی تلاش میں ہیں اور یہ سچائی باہری چیزوں سے قطعی مختلف ہے۔ حضرت خضرؑ اپنے شاگردوں کو ایک ایسے خدا کے ادراک کی راہ پر نہیں چلاتے جو سبھی کے لیے ایک جیسا ہے، بلکہ وہ انھیں ایسے خدا کی جانب راہنمائی کرتے ہیں جو نہایت موضوعی ہے۔

حضرت خضرؑ اسماعیلیوں کے لیے بھی اہم تھے۔ اگرچہ ابن عربی سنی تھا لیکن اس کی تعلیمات اسماعیلیت سے کافی مشابہ تھیں اور بعد میں انھوں نے اسے اپنی الٰہیات میں شامل کر لیا۔ یہ صوفیانہ مذہب کے فرقہ وارانہ تقسیمات سے بالاتر ہونے کی ایک اور مثال ہے۔ اسماعیلیوں کی طرح ابن عربی نے بھی خدا کے رحم پر زور دیا جو فلسفیوں کے خدا کی بے رحمی (apatheia) کے عین الٹ تھا۔ صوفیا کا خدا اپنی مخلوق کے توسط سے جانا جانا چاہتا تھا۔ اسماعیلیوں کو یقین تھا کہ اسم "اللہ" عربی کے "ولہ" (WLH) سے مشتق تھا جس کا مطلب غمگین ہونا یا آہیں بھرنا ہے۔46 جیسا کہ ایک حدیث قدسی میں خدا نے فرمایا: "میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا اور میں نے خواہش کی کہ جانا جاؤں۔ تب میں نے مخلوقات بنائیں تاکہ وہ مجھے جان سکیں۔" خدا کی دلگیری کا کوئی منطقی ثبوت موجود نہیں؛ ہم اسے صرف کسی چیز کے لیے اپنی خواہش کے پس منظر میں جانتے ہیں۔ چونکہ خدا نے ہمیں اپنی شبیہ پر بنایا ہے، اس لیے لازماً ہم خدا کو ہی منعکس کرتے ہیں۔ حقیقت یعنی خدا کے لیے ہماری تمنا بھی یقیناً خدا کی عکاسی ہو گی۔ ابن عربی نے تنہا خدا کو آرزومندی کے عالم میں آہیں بھرتے ہوئے تصور کیا، لیکن یہ آہ ("نفس رحمانی") خود ترسی کا اظہار نہیں تھا۔ یہ ایک فعال اور تخلیقی قوت کی حامل تھی جس نے ساری کائنات کو ہست کیا۔ انسان بھی اسی میں سے صادر ہوئے اور logoi بن گئے۔ ایسے الفاظ جو خود خدا کو بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا ہر انسان خدا کا مظہر ہے۔ اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ہم سب میں خدا کا اظہار الگ الگ

طرح کا ہے۔

یہ سب logoi وہ نام ہیں جن سے خدا نے خود کو پکارا۔ خدا کو کسی ایک انسانی تاثر میں سمویا نہیں جا سکتا کیونکہ الوہی حقیقت کی کوئی انتہا نہیں۔ نیز ہم میں خدا کی آشکاری نے ہر ایک کو بے مثل بنا دیا، دیگر لاتعداد مرد و خواتین (logoi) کے معلوم کردہ خدا سے مختلف۔ ہم صرف اپنے "خدا" کو ہی جاننے کے قابل ہو سکتے ہیں کیونکہ اس کا تجربہ معروضی طور پر کرنا ممکن نہیں؛ خدا کو اس انداز میں سمجھانا ممکن ہے جیسے وہ دوسروں کو سمجھ آتا ہو۔ ابن عربی یہ حدیث بڑے شوق کے ساتھ اپنی تحریروں میں بطور حوالہ استعمال کرتا ہے: "خدا کی رحمتوں پر غور و فکر کرو لیکن الذات پر نہیں۔"47 خدا کی تمام حقیقت ناقابل ادراک ہے، ہمیں چاہیے کہ اپنی ہستی میں بولے گئے لفظ پر توجہ مرکوز کریں۔ ابن عربی نے خدا کو "بادل" یا اندھاپن48 بھی کہا تاکہ اس کے ناقابل رسائی ہونے کو اجاگر کر سکے۔ لیکن ان انسانی logoi نے مخفی خدا کو خود اس پر بھی آشکار کیا۔ یہ ایک دو طرفہ عمل ہے: خدا معلوم بننے کے لیے آہ بھرتا ہے اور لوگوں میں آشکاری کے ذریعے اپنی تنہائی میں راحت پاتا ہے۔ غیر معلوم خدا کا دکھ ہر انسان میں آشکار خدا کے توسط سے تسکین پاتا ہے۔

لہٰذا الوہیت اور انسانیت الوہی حیات کے ہی دو پہلو تھے جو ساری کائنات کے ہست ہونے کی بنیاد ہے۔ یہ بصیرت یونانیوں کی اس تفہیم سے مختلف نہ تھی کہ خدا حضرت عیسیٰ کی صورت میں مجسم ہوا، لیکن ابن عربی یہ تصور قبول نہیں کر سکتا تھا کہ واحد انسان ہی خدا کی لامحدود حقیقت کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس کی بجائے اس کا عقیدہ تھا کہ ہر انسان خدا کا اوتار ہے۔ تاہم، اس نے انسانِ کامل کا ایک نظریہ ضرور بنایا جو اپنے معاصرین کی فلاح کی خاطر ہر نسل میں منکشف خدا کی باطنیت کی تجسیم تھا۔ تاہم، وہ خدا کی حقیقت یا مخفی جوہر کی نمائندگی نہیں کرتا تھا۔ چنانچہ ابن عربی کے خیال میں رسول اللہ اپنی نسل کے لوگوں میں سے کامل ترین آدمی اور خدا کی ایک مؤثر ترین علامت تھے۔

دروں بینی اور تخیلاتی تصوف ذات کی گہرائیوں میں ہستی کی بنیادوں کی ایک تلاش تھی۔ اس نے صوفی کو اس قطعیت سے محروم کر دیا جو مذہب کی زیادہ کٹر صورتوں کا خاصہ تھی۔ چونکہ ہر انسان خدا کا تجربہ اپنے اپنے لحاظ سے کرتا تھا اس لیے کوئی ایک اکیلا مذہب ہی الوہی سریت کو

مکمل طور پر منکشف نہیں کر سکتا تھا۔ خدا کے حوالے سے کوئی معروضی سچائی موجود نہیں تھی اس لیے اس کے رجحانات اور طرزِ عمل کے بارے میں پیشین گوئیاں کرنا ممکن نہیں تھا۔ اپنے نظریۂ خدا کی بنیاد پر تنگ نظری اور تعصب ناقابلِ قبول بنادیا گیا، کیونکہ کوئی بھی مذہب خدا کے کلی علم کا حامل نہ تھا۔ ابن عربی نے دیگر مذاہب کی جانب مثبت رویہ اختیار کیا (جس کا پتا ہمیں قرآن پاک میں بھی ملتا ہے) اور اسے ایک نئی انتہا پر پہنچادیا:

میرا دل ہر صورت اختیار کرنے کا اہل ہے۔
راہب کے لیے ایک خانقاہ، بتوں کے لیے ایک بت خانہ،
غزالوں کے لیے ایک چراگاہ، معتقد کے لیے کعبہ
توریت کے صندوق، قرآن
میرا ایمان محبت ہے: اس کے اونٹ چاہے جس طرف مڑ جائیں،
پھر میں میرا ایمان سچا ہے۔[49]

خدا کا انسان کنشت، معبد، مندر، کلیسا اور مسجد میں بھی یکساں تھا، کیونکہ یہ سبھی خدا کی تفہیم میں مدد دیتے ہیں۔ ابن عربی نے اکثر خلق الحق فی الاعتقاد (اعتقادات کا تخلیق کردہ خدا) کی اصطلاح استعمال کی۔ اگر اسے کسی مخصوص مذہب میں مرد و خواتین کے تخلیق کردہ 'معبود' کے معنوں میں لیا جائے اور خود خدا سے مشابہ مانا جائے تو یہ ناپسندیدہ ہو سکتا تھا۔ اس نے صرف عدم برداشت اور تعصبیت کو جنم دیا۔ اس قسم کی صنم پرستی کی بجائے ابن عربی نے مندرجہ ذیل نصیحت کی:

خود کو بالتخصیص طور پر کسی ایک مسلک سے منسلک نہ کرو، کہ کہیں تم باقی مسالک سے منکر ہو جاؤ۔ ورنہ تم معاملے کی اصل حقیقت کو شناخت کرنے میں ناکام ہو جاؤ گے۔ ہر جا موجود اور قادرِ مطلق خدا صرف کسی ایک مسلک تک محدود نہیں، کیونکہ وہ فرماتا ہے، "تم چاہے جدھر بھی رخ کرو وہاں اللہ کا چہرہ ہے۔" ہر شخص جس چیز پر یقین رکھتا ہے اسی کی حمد و ثنا کرتا ہے؛ اس کا معبود اس کی اپنی تخلیق ہے؛ اور اس کی حمد و ثنا کرتے ہوئے وہ اپنی حمد و ثنا کرتا ہے۔ نتیجتاً وہ دوسروں کے عقائد کو برا کہتا ہے۔ اگر وہ عادل ہو تو کبھی ایسا نہ کرے، لیکن اس کی ناپسندیدگی کی بنیاد لاعلمی پر ہے۔[50]

ہم کبھی بھی کوئی معبود نہیں بلکہ شخصی نام ہی دیکھتے ہیں جو ہم میں سے ہر ایک میں منکشف اور مجسم ہوا ہو؛ ناگزیر طور پر اپنے ذاتی خدا کے متعلق ہماری تفہیم اس مذہبی روایت کے رنگ میں رنگی ہوتی ہے جس میں ہم نے پرورش پائی ہو۔ لیکن عارف جانتا ہے کہ ہمارا یہ "خدا" محض ایک ذاتِ بالا کی ایک مخصوص علامت ہی ہے جسے مخفی حقیقت کے ساتھ ہرگز خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ نتیجتاً وہ تمام مختلف مذاہب کو درست تجلیوں کے طور پر دیکھتا ہے۔ عقائد پرست مذاہب کا خدا انسانیت کو متحارب دھڑوں میں بانٹتا ہے، جبکہ صوفیا کا خدا ایک متحد کرنے والی قوت ہے۔

یہ بات درست ہے کہ ابن عربی کی تعلیمات بہت بڑی مسلم اکثریت کے لیے دقیق تھیں، لیکن وہ رِستے رِستے زیادہ عام فرد تک آہستہ آہستہ پہنچ ہی گئیں۔ بارھویں اور تیرھویں صدیوں کے دوران تصوف ایک اقلیتی تحریک نہ رہا اور مسلم سلطنت کے بہت سے علاقوں میں غالب رجحان بن گیا۔ یہ وہ دور تھا جب مختلف صوفیانہ سلسلے (طریقۃ) بنے اور ہر ایک نے صوفیانہ عقیدے کی اپنی اپنی تعریف کی۔ صوفی شیخ عوام پر بڑا اثر و رسوخ رکھتا تھا، اور اس کا تقریباً اسی طرح احترام کیا جاتا تھا جیسے شیعہ اپنے اماموں کا کرتے تھے۔ یہ سیاسی افراتفری کا دور تھا: خلافتِ بغداد منتشر ہو گئی تھی اور منگول حملہ آور باری باری ہر مسلم شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا رہے تھے۔ لوگ ایک ایسے خدا کے خواہش مند تھے جو فیلسوف کے دور دراز بیٹھے ہوئے خدا اور علما کے شرعی خدا کی بہ نسبت زیادہ قریب اور رحم کرنے والا ہو۔ ذکر کی صوفیانہ روایت طریقۃ سے باہر بھی چلی گئی۔ صوفیوں کی بیٹھنے اور سانس لینے کی مشقوں نے لوگوں کو ماورائی ہستی کو اپنے اندر محسوس کرنے کا موقع فراہم کیا۔ ہر کوئی اعلیٰ تر صوفیانہ حالتوں کے لائق نہ تھا، لیکن ان روحانی مشقوں نے لوگوں کو خدا کے سیدھے سادھے اور تشبیہاتی نظریات مسترد کرنے اور اسے اپنی ذات کے اندر تجربہ کرنے کے قابل بنایا۔ کچھ صوفیانہ سلسلوں نے ریاضت و مجاہدہ کے لیے موسیقی اور رقص کا استعمال کیا اور پیر لوگوں کے ہیرو بن گئے۔

صوفی سلسلوں میں سے مشہور ترین سلسلہ "مولویہ" تھا، جس کے ارکان کو اہل مغرب "گھومنے والے درویش" کہتے ہیں۔ ان کا خوب صورت رقص ریاضت کا ایک انداز تھا۔ تیزی سے گھومتا ہوا صوفی اپنی انا کی حدود کو معدوم ہوتے محسوس کرتا تھا اور یوں اسے فنا کا ذائقہ ملتا۔

سلسلے کے بانی حضرت جلال الدین رومی (المشہور مولانا روم۔ 1207ء تا 1273ء) خراسان میں پیدا ہوئے لیکن ہجرت کر کے جدید ترکی کے شہر قونیہ میں چلے گئے۔ اس وقت تک منگول وہاں نہیں آئے تھے۔ ان کے تصوف کو اس آفت کے ایک رد عمل کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے جو بہت سوں کے اللہ پر سے ایمان اٹھنے کا باعث بن سکتی تھی۔ رومی کے خیالات اپنے ہم عصر ابن عربی سے کافی ملتے جلتے تھے، لیکن ان کی مثنوی عوام میں زیادہ مقبول ہوئی اور اس نے غیر صوفی مسلمانوں میں صوفیوں کے خدا کی تبلیغ کی۔ 1244ء میں رومی ایک سیلانی درویش شمس تبریز کے زبردست اثر میں آئے اور اسے اپنی نسل کا کامل ترین شخص خیال کیا۔ شمس تبریز کے بارے میں مختلف روایات موجود ہیں۔ وہ خود کو شریعت پر عمل کرنے کا پابند نہیں سمجھتے تھے۔ جب شمس ایک بلوے میں مارا گیا تو رومی کا دل رنج و غم سے لبریز ہو گیا اور وہ رقص و موسیقی میں اور بھی زیادہ ڈوب گئے۔ انھوں نے اپنے غم کو خدا سے محبت کی علامت میں تبدیل کر دیا۔ ہر کوئی جانے یا انجانے طور پر غیر موجود خدا کی تلاش میں تھا، اور ہر کوئی مبہم طور پر یہ احساس رکھتا تھا کہ اس کا اصل منبع اس سے جدا ہے۔

> نرسل کی آواز سنو، کہ وہ کیسے ایک کہانی سناتی اور جدائی کا شکوہ کرتی ہے۔ جب سے میں اپنے نرسل کے بستر سے جدا ہوا ہوں، میرے گریہ نے مرد و خواتین کو دل گیر کیا ہے۔ میں ایک ماتم سے پھٹی ہوئی چھاتی چاہتا ہوں تاکہ اس پر خواہش محبت کی طاقت آشکار کر سکوں: اپنے ماخذ سے دور بھٹکا ہوا ہر انسان وہ وقت واپس لانا چاہتا ہے جب اسے وصل میسر تھا۔ 51

یقین کیا جاتا تھا کہ انسانِ کامل عام فانی لوگوں کو خدا کی تلاش میں راہنمائی دیتا ہے۔ شمس تبریز نے رومی میں دریائے شاعری (مثنوی) کے سامنے بندھے ہوئے بند کو توڑ ڈالا تھا۔

بہت سے دیگر صوفیا کی طرح رومی نے بھی کائنات کو خدا کے ہزاروں ناموں کی تجلی کے طور پر دیکھا۔ کچھ نام خدا کی قہاری کو آشکار کرتے تھے اور کچھ دیگر اس کے رحیم و کریم ہونے کے غماز تھے۔ صوفی تمام چیزوں میں خدا کی محبت، کرم اور خوب صورتی کو تمیز کرنے کی مسلسل جدوجہد میں معروف تھا۔ مثنوی نے مسلمانوں کو انسانی زندگی میں ماورائی جہت تلاش کرنے اور چیزوں کے ظاہری روپ کے اندر مخفی حقیقت کا سراغ لگانے کا چیلنج دیا۔ انا وہ چیز ہے جو ہمیں

اس داخلی حقیقت کی شناخت نہیں کرنے دیتی، لیکن ایک مرتبہ اس کی حدود کو توڑ لینے پر ہم خدا کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔ رومی نے ایک مرتبہ پھر زور دیا کہ خدا محض ایک موضوعی تجربہ ہی ہو سکتا تھا۔ رومی اللہ کے بارے میں دیگر لوگوں کے تصورات کو احترام دینے کی ضرورت واضح کرنے کی خاطر ہمیں حضرت موسیٰ اور ایک گڈریے کی مزاحیہ کہانی سناتے ہیں۔ ایک روز حضرت موسیٰ نے کسی گڈریے کو خدا کے ساتھ بے تکلفی سے بات کرتے سنا: وہ خدا کی مدد کرنا چاہتا تھا، چاہے وہ جہاں بھی تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ خدا کے کپڑے دھوئے، اس کی جوئیں نکالے، سوتے وقت اس کے ہاتھ اور پیر چومے۔ گڈریے نے دعا کے اختتام پر کہا: "میں تجھے یاد کر کے بس یہی کہہ سکتا ہوں کہ تو اے ے اور آہ ہ ہ ہے۔" حضرت موسیٰ دم بخود رہ گئے۔ اس گڈریے کے خیال میں وہ کس سے بات کر رہا ہے؟ آسمان اور زمین کے خالق سے؟ یوں لگتا ہے جیسے وہ اپنے چچا سے مخاطب ہو! گڈریا شرمندہ ہو کر صحرا کی طرف چلا گیا، لیکن خدا نے حضرت موسیٰ کی سرزنش کی۔ وہ بندھے ٹکے رسوماتی الفاظ کی بجائے تپتی ہوئی محبت اور انکساری چاہتا تھا۔ خدا کے متعلق بات کرنے کے کوئی درست طریقے موجود نہیں تھے:

> جو تمھیں غلط لگتا ہے وہ اس کے لیے ٹھیک ہے
> جو تمھارے لیے زہر ہے کسی اور کے لیے شہد ہے۔
> عبادت میں پاکی اور ناپاکی، سستی اور ہوشیاری،
> میری نظر میں ان کی کوئی وقعت نہیں۔
> میں اس سب سے ماورا ہوں۔
> عبادت کے طریقوں کی درجہ بندی نہیں کی جا سکتی
> بہتر یا بدتر کی بنیاد پر۔
> ہندو لوگ ہندوؤں کے دستور پر عمل کرتے ہیں۔
> ہندوستان کے دراوڑی مسلمان اپنی مرضی کرتے ہیں۔
> یہ سب حمد و ثنا ہے، اور یہ سب درست ہے۔
> عبادت کی کارروائیوں میں میری نہیں بلکہ
> پوجنے والوں کی تجلیل ہوتی ہے۔

میں ان کے بولے ہوئے الفاظ نہیں سنتا،
میں ان کے اندر عاجزی کو دیکھتا ہوں۔
الفاظ کی بجائے یہ واشگاف عاجزی ہی حقیقت ہے!
بندھے ٹکے الفاظ کو بھول جاؤ۔
میں محبت کی آگ چاہتا ہوں، محبت کی آگ۔
اپنے سوز سے دوستی کر لو۔
اپنی سوچ اور اظہار کی صورتوں کو جلا ڈالو۔52

خدا کے متعلق کہی گئی کوئی بھی بات اس گڈریے کے الفاظ جیسی ہی لغو تھی، لیکن جب کوئی صاحب ایمان شخص پردوں کے پیچھے چیزوں کی حقیقت پر نظر ڈالتا تو اُن میں اپنے تمام انسانی تصورات کا بطلان پاتا۔

اس دور میں ٹریجڈی نے یورپ کے یہودیوں کو بھی خدا کے ایک نئے تصور کی تشکیل میں مدد دی۔ مغرب کی سامیت مخالف لڑائی یہودی لوگوں کے لیے زندگی کو ناقابل برداشت بنا رہی تھی اور بہت سے یہودی Throne Mystics کے تجربہ کردہ دور بیٹھے دیوتا کی بجائے ایک زیادہ قریبی اور ذاتی خدا کے خواہش مند تھے۔ نویں صدی کے دوران Kalonymos خاندان جنوبی اٹلی سے ہجرت کر کے جرمنی آیا اور اپنے ساتھ کچھ صوفیانہ ادب بھی لایا۔ لیکن بارھویں صدی میں تادیبی کارروائیوں نے اشکنازی زہد میں ایک نئی یاسیت متعارف کروا دی تھی، اور اس کا اظہار Kalonymos قبیلے کے تین اراکین کی تحریروں میں ہوا: ربی سیموئیل اکبر جس نے 1150ء کے قریب مختصر مقالہ *Sefer ha-Yirah* (خوفِ خدا کی کتاب) لکھا؛ ربی یہوداہ زاہد، *Sefer Hasidim* (اہل تقویٰ کی کتاب) کا مصنف، اور اس کا کزن ربی الیعزر بن یہوداہ (وفات 1230ء) جس نے متعدد مقالے اور صوفیانہ کتب کا ترجمہ کیا۔ وہ کوئی فلسفی یا منظم مفکرین نہیں تھے، اور ان کا کام دکھاتا ہے کہ انھوں نے اپنے خیالات متعدد ماخذوں سے لیے جو شاید آپس میں منطبق معلوم نہ ہوں۔ وہ خشک فیلسوف سعدیہ ابن جوزف، جس کی کتب کا ترجمہ عبرانی میں کیا گیا تھا، اور فرانسس آف اسیزی جیسے مسیحی مرتاضوں سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ اس عجیب و غریب ملغوبے میں سے انھوں نے ایک روحانیت تخلیق کی جو سترھویں صدی

تک فرانس و جرمنی کے یہودیوں کے لیے اہم رہی۔

یاد رہے کہ ربیوں نے خدا کی تخلیق کردہ نعمتوں سے انکار کو گناہ قرار دیا تھا۔ لیکن جرمن تقویٰ پسندوں (Pietists) نے ایک تیاگ کا پرچار کیا جو مسیحی مرتاضیت سے مشابہ تھا۔ کوئی یہودی مسرتوں سے منہ موڑنے اور جانور پالنے یا بچوں کے ساتھ کھیلنے کے ذریعے ہی اگلی دنیا میں شکینہ کو دیکھ سکتا تھا۔ یہودیوں کو خدا جیسی ایک *apatheia* وضع کرنا، تحقیر اور ذلتوں سے بے نیاز ہونا چاہیے تھا۔ لیکن خدا کو بطور دوست مخاطب کیا جا سکتا تھا۔ کسی Throne Mystic نے خدا کو "تو" کہہ کر مخاطب کرنے کا سوچا تک نہیں تھا۔ یہ جان پہچان عبادت میں در آئی، ایک ایسے خدا کی تصور کشی کی جو نفوذ پذیر اور ماورا ہونے کے ساتھ ساتھ ہر جگہ موجود بھی تھا:

ہر چیز تجھ میں ہے اور تو ہر چیز میں ہے؛ تو ہر چیز میں سمایا ہوا ہے اور سب کو اپنے گھیرے میں لے رکھا ہے؛ جب ہر چیز تخلیق کی گئی، تو ہر چیز میں تھا؛ ہر چیز تخلیق کیے جانے سے پہلے تو ہر چیز میں تھا۔53

انھوں نے اس نفوذیت کا ثبوت دینے کے لیے دکھایا کہ کوئی بھی شخص خود خدا تک نہیں پہنچ سکتا تھا، لیکن خدا نے ہی اپنے جلال '*kavod*' یا "شکینہ نامی عظیم نور" میں خود کو انسانیت پر آشکار کیا۔ تقویٰ پسند بدیہی عدم مطابقت سے پریشان نہیں تھے۔ انھوں نے الٰہیاتی لطافتوں کی بجائے عملی امور پر توجہ مرکوز کی اور اپنے ساتھی یہودیوں کو ارتکاز فکر کے طریقے (*kavvanah*) اور انداز سکھائے جو ان میں خدا کی موجودگی کے احساس کو اجاگر کرتے۔ خاموشی لازمی تھی؛ کسی تقویٰ پسند کو چاہیے تھا کہ اپنی آنکھیں زور سے بھینچ لے، اپنے سر کو عبادتی شال سے ڈھانپ لے تاکہ توجہ اِدھر اُدھر نہ بھٹکے، اسے اپنے معدے کو کھینچ لینا اور دانتوں کو زور سے پیسنا چاہیے تھا۔ انھوں نے حضوری کے احساس کو فروغ دینے کے لیے خصوصی ادائیں تیار کیں۔ محض دعا کے الفاظ دوہرانے کی بجائے تقویٰ پسند کو چاہیے تھا کہ ہر لفظ کے حروف گنتا، ان کی عددی قیمت کا حساب لگاتا اور زبان کے لفظی مفہوم سے آگے جاتا۔ اسے اپنی توجہ اوپر کی جانب مرکوز کرنا تھی تاکہ برتر حقیقت کا احساس اُبھار سکے۔

اسلامی سلطنت میں (جہاں سامیت مخالف تادیب نہیں ہو رہی تھی) یہودیوں کی صورت حال کہیں زیادہ خوش کن تھی، اور انھیں اس قسم کی اشکنازی تقویٰ پسندی کی کوئی ضرورت نہ

تھی۔ تاہم، وہ مسلم ترقیوں کے جواب میں یہودیت کی ایک نئی قسم وضع کر رہے تھے۔ جس طرح یہودی فیلسوف نے بائبل کے خدا کو فلسفیانہ انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی تھی، اسی طرح دیگر یہودیوں نے اپنے خدا کو ایک باطنی، علامتی تفسیر دینے کی کوشش کی۔ ابتدا میں یہ صوفیا محض ایک چھوٹی سی اقلیت تھے۔ ان کا نظامِ فکر باطنی تھا جو استاد سے شاگرد کو منتقل ہوتا: انھوں نے اسے قبالہ کہا، یعنی "موروثی روایت۔" تاہم، انجام کار قبالہ کے خدا نے اکثریت کو اپنی جانب مائل کیا اور یہودی تخیل پر اس طرح چھا گیا کہ جیسے فلسفیوں کا خدا کبھی نہیں چھایا تھا۔ فلسفے نے خدا کو ایک دور افتادہ تجرید میں بدلنے کی دھمکی دی، لیکن صوفیا کا خدا استدلال سے زیادہ گہرائی میں واقع خدشات اور پریشانیوں تک رسائی کے قابل تھا۔ Throne Mystics باہر سے خدا کی رفعت پر نظر ڈالنے پر قانع رہے تھے، جبکہ قبالہ پسندوں نے خدا اور انسانی شعور کی داخلی زندگی میں نفوذ کی کوشش کی۔ منطقی طور پر خدا کی فطرت اور دنیا کے ساتھ اس کے تعلق کے مابعد الطبیعیاتی مسائل کے متعلق قیاس آرائی کی بجائے قبالہ پسندوں نے تخیل سے رجوع کیا۔

صوفیا کی طرح قبالہ پسندوں نے بھی خدا کے جوہر اور تخلیق میں جھلکنے میں والے خدا کے درمیان غناسطی اور نوفلاطونی امتیاز کو استعمال کیا۔ خدا خود بنیادی طور پر ناقابلِ ادراک ہے، ناقابلِ تفہیم اور غیر شخصی ہے۔ انھوں نے مخفی خدا کو عین سوف (En Sof، بے اختتام)* کہا۔ ہم عین سوف کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتے: اس کا ذکر بائبل یا تالمود میں بھی نہیں ملتا۔ تیرھویں صدی کے ایک بے نام مصنف نے لکھا کہ عین سوف انسانیت پر آشکاری کا موضوع بننے کے قابل نہیں۔[54] YHWH کے برعکس عین سوف کوئی باضابطہ نام نہیں رکھتا تھا: "وہ ایک شخص نہیں۔ درحقیقت اسے سرچشمۂ الوہیت (Godhead) کہنا زیادہ درست ہوگا۔

• قبالہ میں عین سوف (En Sof) سے مراد خدا کی خود آشکاری سے پہلے کی حالت مراد لی جاتی ہے۔

• غالباً یہ اصطلاح سولومن ابن گابریول (1021-1070ء) کی she-en lo tiklah یعنی "بے اختتام" سے مشتق ہے۔ عین سوف کا ترجمہ لامتناہی یا بے ابد کیا جا سکتا ہے۔ عین کا مطلب "لا" اور سوف کا مطلب 'حد' ہے۔ (مترجم)

یہ بائبل اور تالمود کے نہایت شخصی خدا سے ایک ریڈیکل انحراف تھا۔ قبالہ پسندوں نے مذہبی شعور کی ایک نئی اقلیم کھوجنے میں مدد کے لیے اپنی اسطوریات وضع کی۔ عین سوف اور YHWH کے درمیان تعلق (انھیں دو قطعی مختلف ہستیاں سمجھنے کی غناسطی تکفیر سے رجوع کیے بغیر) کی وضاحت کرنے کی خاطر قبالہ پسندوں نے صحیفے کو پڑھنے کا ایک علامتی طریقہ بنایا۔ صوفیا کی طرح انھوں نے ایک عمل کا تصور کیا جس کے تحت مخفی خدا نے خود کو انسانیت کے لیے معلوم بنایا تھا۔ عین سوف نے خود کو یہودی صوفیا پر الوہی حقیقت کے دس مختلف پہلوؤں یا سیفیراتھ (sefiroth-اعداد) سے منکشف کیا تھا جن کا ماخذ سرچشمۂ الوہیت میں تھا۔ ہر سیفیراہ عین سوف کے انکشاف میں ایک مرحلے کا نمائندہ تھا اور اپنا علامتی نام رکھتا تھا، لیکن ہر ایک الوہی حلقہ مخصوص عنوان کے تحت تصور کیے گئے خدا کی پوری مسٹری (mystry) پر مشتمل تھا۔ قبالہ پسندوں کی تفسیر نے بائبل کے ہر لفظ کو دس سیفیراتھ میں سے کسی نہ کسی کے ساتھ منسوب کیا: ہر آیت ایک واقعے یا مظہر کو بیان کرتی تھی جس کا ایک ہم مقام خود خدا کی داخلی حیات میں موجود تھا۔

ابن عربی نے خدا کی ہمدردانہ آہ کو دیکھا تھا جس نے اسے نوعِ انسانی پر آشکار کیا، دنیا کو تخلیق کرنے والے "لفظ" کے طور پر۔ کافی حد تک اسی انداز میں سیفیراتھ خدا کے خود کو دیے ہوئے نام بھی تھے اور دنیا کو تخلیق کرنے کے ذرائع بھی۔ ان کل دس ناموں نے اس کا ایک عظیم نام تشکیل دیا جو انسانوں کو معلوم نہیں تھا۔ انھوں نے ان مراحل کی نشاندہی کی جن کے ذریعے En Sof اپنی دور دراز ناقابلِ رسائی تنہائی سے زمینی دنیا میں اترا تھا۔ عموماً ان کی فہرست مندرجہ ذیل بتائی جاتی ہے:

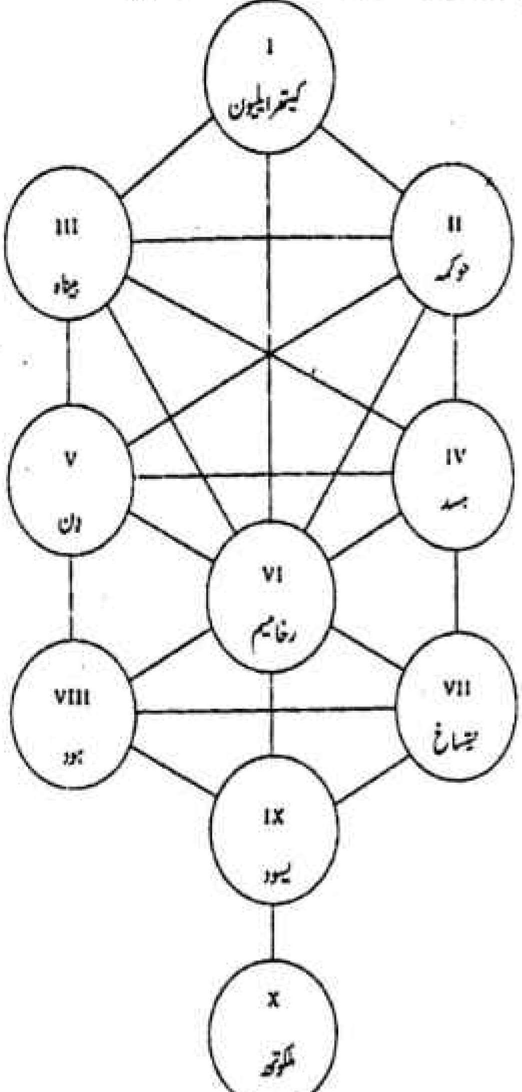
1	کیتھر ایلیون	*Kether Elyon*	مطلق تاج
2	حوکمہ	*Hokmah*	دانش
3	بیناہ	*Binah*	ذہانت
4	ہسد	*Hesed*	محبت یا رحم
5	دین	*Din*	طاقت (عموماً سخت فیصلوں کی شکل میں)
6	رخامیم	*Rakhamim*	ہمدردی (اسے *Tifereth* یعنی حسن بھی کہتے ہیں)

7	نیتساخ	Natsakh	صبر و تحمل
8	ہود	Hod	شان و شوکت
9	یسود	Yesod	اساس
10	ملکوت	Malkuth	بادشاہت؛ اسے شکینہ بھی کہتے ہیں

کبھی کبھی سیفیر اتھ کو ایک درخت کی شکل میں دکھایا گیا جو الٹے رخ پر اگتا ہے۔ اس کی جڑیں En Sof کی ناقابلِ تفہیم گہرائیوں میں ہیں (ڈائیگرام دیکھیں) اور چوٹی شکینہ، دنیا میں۔ یہ نامیاتی خاکہ قبالہ پسندانہ علامت کا اتحاد ظاہر کرتا ہے۔ En Sof درخت کی شاخ میں دوڑنے والا حیات بخش رس ہے۔ وہ انھیں اور پراسرار و پیچیدہ حقیقت کو متحد رکھتا ہے۔ اگرچہ En Sof اور اس کے ناموں کی دنیا میں ایک فرق موجود ہو، لیکن دونوں اسی طرح ایک ہیں جیسے کوئلہ اور شعلہ۔ سیفیر اتھ En Sof (جو بدستور ناقابلِ نفوذ ابہام میں رہتا ہے) کی تاریکی کو اجالنے والے نور کی دنیاؤں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ اس بات کو ثابت کرنے کا محض ایک اور طریقہ ہے کہ "خدا" کے بارے میں ہمارے خیالات متعلقہ حقیقت کو پوری طرح بیان نہیں کرسکتے۔

تاہم، سیفیر اتھ کی دنیا ایک متبادل حقیقت نہیں جو سرچشمۂ الوہیت اور دنیا کے درمیان "باہر کہیں" موجود ہو۔ وہ آسمان اور زمین کے درمیان لگی ایک سیڑھی کے ڈنڈے نہیں بلکہ حسیات کے ذریعے تجربہ کردہ دنیا کی تہہ میں موجود ہیں۔ چونکہ خدا مختارِ کل ہے، اس لیے سیفیر اتھ ہر وجود رکھنے والی چیز میں موجود اور فعال ہیں۔ وہ انسانی شعور کے مراحل کی بھی نمائندگی کرتے ہیں جن کے ذریعے صوفی اوپر خدا تک اور نیچے اپنے ذہن تک جاتا ہے۔ ایک مرتبہ پھر خدا اور انسان کو ناقابلِ علیحدگی صورت میں دکھایا گیا ہے۔ کچھ قبالہ پسندوں نے سیفیر اتھ کو ازلی انسان کی ٹانگوں اور بازوؤں کے طور پر دیکھا جو خدا اصل میں بنانا چاہتا تھا۔ اس وقت بائبل کی یہی مراد تھی جب اس نے کہا کہ انسان کو خدا کی شبیہ پر بنایا گیا تھا: یہاں دنیا کی حقیقت آسمانی دنیا میں نقشِ اولیں حقیقت سے مطابقت رکھتی ہے۔ ایک درخت یا انسان کے طور پر خدا کی شبیہیں منطقی تشکیل کو الوہی بنانے والی ایک حقیقت کی تخیلاتی پیش کاری تھیں۔ قبالہ پسند فلسفہ کی جانب معاندانہ نہیں تھے۔ بہت سے قبالہ پسند سعدیہ Gaon اور میمونائیڈز

بھی محترم ہستیاں تھے۔ لیکن انھوں نے علامتیت اور اسطوریات کو خدا کی سریت میں نفوذ کرنے کے لیے مابعد الطبیعیات کی بہ نسبت زیادہ تسکین بخش پایا۔



سیفیر اتھ کا شجرہ*

* بالترتیب فارسی اور عربی میں سیفیر اتھ کا تلفظ یوں ہے: 1- کتر (تاج، التاج)، 2- چکماہ (حکمت، الحکمۃ)، 3- بینا (فہم، الفہم)، 4- چسد (محبت، الرحمۃ)، 5- گوراہ (قدرت، الشدۃ)، 6- تیفرت (زیبائی، الجمال)، 7- نتزاخ (پیروزی، نصر)، 8- حد (ابہت، مجد)، 9- یسود (پایہ، اساس)، 10- ملکوت (مادیات، ملکوت)

مؤثر ترین قبالہ پسند کتاب "The Zohar" تھی جو غالباً 1275ء میں ہسپانوی صوفی لیوں کے موسس نے لکھی تھی۔ جوانی میں اس نے میمونائیڈز کا مطالعہ کیا تھا لیکن آہستہ آہستہ تصوف اور قبالہ کی باطنی روایت کی جانب کشش محسوس کرنے لگا۔ الظہر (شان و شوکت کی کتاب) ایک قسم کا باطنی ناول ہے جو تیسری صدی عیسوی کے تالمودی سائیمون بن یوہائی کو اپنے بیٹے الیعزر کے ہمراہ فلسطین کے آس پاس گھومتا پھرتا دکھاتا ہے۔ وہ اپنے شاگردوں سے خدا فطرت اور انسانی زندگی کے بارے میں گفتگو کرتا ہے۔ موضوع یا نظریات کا کوئی واضح ڈھانچہ یا منظم وضع موجود نہیں۔ یہ چیزیں کتاب "الظہر" کی روح کے منافی ہوتیں جس کا خدا کسی بھی دوٹوک فکری نظام کو مسترد کرتا ہے۔ لیوں کا موسس بھی ابن عربی کی طرح یقین رکھتا تھا کہ خدا ہر باطنی کو ایک بے مثال اور ذاتی مکاشفہ دیتا ہے، اس لیے توریت کی تفسیر کے طریقوں کی کوئی حد نہیں: جیسے جیسے قبالہ پسند ترقی کرتا ہے، اہمیت اور وقعت کی پرتیں آشکار ہوتی جاتی ہیں۔

"الظہر" دس سیفیراتھ کا پراسرار ظہور ایک عمل کے طور پر دکھاتی ہے جس کے تحت غیر شخصی عین سوف ایک شخصیت بن جاتا ہے۔ تین اعلیٰ ترین سیفیراتھ (کیتھر، حوکمہ اور بیناہ) میں، جب عین سوف نے محض خود کو ظاہر کرنے کا فیصلہ کیا، الوہی حقیقت کا نام وہ ہے۔ جب وہ وسطی سیفیراتھ (ہسد، دِن، تیفریتھ، نیتساخ، ہود اور یسود) میں آئے تو وہ تو بن جاتا ہے۔ آخر میں جب خدا شکینہ میں دنیا میں حاضر ہوتا ہے تو وہ میں بن جاتا ہے۔ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں خدا ایک فرد بنا اور اس کا اظہار ذات مکمل ہوا۔ وہ شخص اپنا باطنی سفر شروع کر سکتا ہے۔ ایک مرتبہ جب باطنی اپنی عمیق ترین ذات کی تفہیم حاصل کر لیتا ہے تو وہ اپنے اندر خدا کی موجودگی سے آگاہ ہو جاتا ہے اور تب زیادہ غیر شخصی اعلیٰ حلقوں تک صعود کر سکتا اور شخصیت و انانیت کی حدود سے ماورا ہو سکتا ہے۔ یہ ہماری ہستی کے ناقابلِ تصور ماخذ اور غیر مخلوق حقیقت کی مخفی دنیا کی جانب واپسی ہے۔ اس باطنی پس منظر میں ہماری دنیائے حواس محض الوہی حقیقت کا آخری اور بیرونی چھلکا ہی ہے۔

تصوف کی طرح قبالہ میں بھی تخلیق کا عقیدہ حقیقتاً کائنات کے طبعی ماخذوں سے تعلق نہیں رکھتا۔ "الظہر" کتاب پیدائش کے بیان کو عین سوف کے اندر ایک بحران کا علامتی ذکر خیال کرتی ہے جس کے باعث سرچشمۂ الوہیت نے اپنی اتھاہ دروں بینی کو توڑا اور خود کو آشکار کیا۔

"الظہر" کہتی ہے:

ابتدا میں جب آقا کا منشا عمل انداز ہونا شروع ہوئی تو اس نے الوہی ہالے میں اشارے نقش کیے۔ عین سوف کے نہایت اندرونی حلقوں سے ایک تاریک شعلہ ابھرا، ایک دھند کی طرح جو بے ہیئت میں سے ہیئت پاتا ہے، اس ہالے کے حلقے میں بند، نہ سفید اور نہ کالا، سرخ اور نہ سبز، اور کسی بھی رنگ کا نہیں۔[55]

کتاب پیدائش میں خدا کا پہلا تخلیقی لفظ یہ تھا: "روشنی ہو!" کتاب پیدائش (عبرانی زبان میں Bereshit یعنی 'آغاز میں') پر "الظہر" کی تفسیر میں یہ "تاریک شعلہ" پہلا سیفیراہ ہے: کیتھر ایلیون، الوہیت کا مطلق تاج۔ یہ کوئی رنگ یا صورت نہیں رکھتا: دیگر قبالہ پسندوں نے اسے لاشے (ayin) کہنے کو ترجیح دی۔ انسانی ذہن کے تصور میں آسکنے والی الوہیت کی اعلیٰ ترین شکل کو لاشے کے مساوی رکھا جاتا ہے کیونکہ یہ ہستی کی دیگر اشیا کے ساتھ کوئی موازنہ نہیں رکھتی۔ چنانچہ دیگر تمام سیفیراتھ کا ظہور لاشے کی کوکھ میں سے ہوا۔ یہ عدم (ex nihilo) سے تخلیق کے روایتی عقیدے کی ایک باطنی تفسیر ہے۔ سرچشمۂ الوہیت کا اظہارِ ذات نور آگے بڑھنے کی صورت میں جاری رہتا ہے جو مزید سے مزید حلقوں میں پھیلتا جاتا ہے۔

"الظہر" میں کہا گیا:

لیکن جب یہ شعلہ بڑا اور وسیع ہونے لگا تو ضوفشاں رنگ پیدا کیے۔ کیونکہ نہایت اندرونی مرکز میں ایک سوتا پیدا ہوا جس میں سے نکلنے والے شعلے نیچے عین سوف کے پراسرار رازوں میں چھپی ہوئی ہر چیز میں داخل ہو گئے۔ سوتا اپنے ارد گرد ابدی حلقے کو توڑ کر نکلا، مگر پوری طرح نہیں۔ یہ پوری طرح قابلِ شناخت تھا، یہاں تک کہ اس کے ٹوٹنے کے زیر اثر ایک مخفی آسمانی نقطہ روشن ہوا۔ اس نقطے سے آگے کچھ بھی جانا یا سمجھا نہیں جا سکتا، اور اسے Bereshit یعنی آغاز کہتے ہیں: تخلیق کا پہلا لفظ۔[56]

یہ نقطہ دوسرا سیفیراہ "حوکمہ" (دانش) ہے جو تمام مخلوق چیزوں کی مثالی صورت پر مشتمل ہے۔ نقطہ ایک محل یا ایک عمارت کی شکل اختیار کرتا ہے جو تیسرا سیفیراہ بیناہ (ذہانت) بن جاتا ہے۔ یہ تین اعلیٰ ترین سیفیراتھ انسانی تفہیم کی حد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ قبالہ پسند کہتے تھے کہ خدا عظیم "کون؟" (Mi) کے طور پر بیناہ میں وجود رکھتا ہے جو ہر سوال کا آغاز ہے۔

لیکن ایک جواب حاصل کرنا ممکن نہیں۔ اگرچہ عین سوف درجہ بدرجہ خود کو انسانی تحدیدات کے مطابق بناتا ہے، لیکن ہمارے پاس یہ جاننے کا کوئی طریقہ نہیں کہ وہ کون ہے: ہم جتنا زیادہ اوپر جاتے ہیں، وہ تاریکی اور سریت میں اتنا ہی زیادہ ملفوف رہتا ہے۔

اگلے سات سیفیراتھ کو کتابِ پیدائش میں تخلیق کے سات ایام سے مطابقت دی جاتی ہے۔ بائبلی عرصے کے دوران یہوواہ نے انجام کار کنعان کی قدیم دیویوں اور ان کے شہوت خیز مسالک پر فتح پالی تھی۔ لیکن جب قبالہ پسند خدا کی سریت بیان کرنے کی تگ و دو میں مصروف تھے تو پرانی اساطیر نے خود کو منوایا، چاہے بدلے ہوئے بھیس میں سہی۔ "الظہر" بیناہ کو 'مافوق الفطرت ماں' کے طور پر بیان کرتی ہے جس کی کوکھ میں 'تاریک شعلہ' داخل ہو کر سات زیریں سیفیراتھ کو جنم دیتا ہے۔ تب نواں سیفیراہ یسود لنگ سے کچھ مشابہتوں کا اشارہ دیتا ہے: اسے ایک نالے کے طور پر دکھایا گیا جس کے ذریعے الوہی زندگی باطنی تولید کے عمل کے تحت کائنات میں زندگی انڈھیلتا ہے۔ تاہم، دسویں سیفیراہ شکینہ میں ہی تخلیق اور دیوتائی پیدائش کی قدیم جنسی علامتیت سب سے زیادہ واضح نظر آتی ہے۔ تالمود میں شکینہ ایک غیر جانب دار شبیہ تھی: اس کی کوئی جنس تھی اور نہ صنف۔ تاہم، قبالہ میں شکینہ خدا کا مؤنث پہلو بن جاتی ہے۔ ابتدائی ترین قبالہ پسند تحریروں میں سے ایک The Bahir (اندازاً 1200ء) نے شکینہ کو سوفیا کی غناسطی شبیہ کے ساتھ شناخت کیا۔ یہ پلیروما سے تنزل پانے والا آخری صدور تھی اور سرچشمۂ خدا سے جدا ہو کر دنیا میں بھٹکتی پھرتی تھی۔ "الظہر" اس "شکینہ کی جلاوطنی" کو کتاب پیدائش میں بیان کردہ آدم کی بہشت بدری سے منسلک کرتی ہے۔ یہ کہتی ہے کہ آدم کو شجر حیات میں "وسطی سیفیراتھ" دکھائے گئے اور شجر علم میں شکینہ۔ سات کے ساتھ سیفیراتھ کو پوجنے کی بجائے اس نے صرف شکینہ کو احترام دینے کی راہ چنی۔ علم سے زندگی کو الگ کیا اور سیفیراتھ کی یگانگت کو توڑ ڈالا۔ الوہی زندگی اب بلا رکاوٹ دنیا میں جاری نہیں ہو سکتی تھی جو اپنے الوہی ماخذ سے جدا ہو چکی تھی۔ لیکن توریت پر عمل کرنے کے ذریعے بنی اسرائیل شکینہ کی جلاوطنی کو مندمل کر سکتے تھے اور سرچشمۂ الوہیت سے دوبارہ متحد ہو سکتے تھے۔ اس میں حیرت کوئی بات نہیں کہ بہت سے کٹر تالمودیوں نے اسے ایک مکروہ تصور پایا، لیکن شکینہ کی جلاوطنی، جو الوہی دنیا میں بھٹکتی پھرنے والی دیوی کی قدیم داستانوں کی بازگشت ہے، قبالہ کے

مقبول ترین عناصر میں سے متحد ایک بن گئی۔ مؤنث شکینہ نے تصورِ خدا میں کچھ جنسی توازن پیدا کیا جو قبل ازیں غالب طور پر مردانہ تھا، اور اس نے واضح طور پر ایک اہم مذہبی ضرورت کو پورا کیا۔

الوہی جلاوطنی کے نظریے نے اُس احساسِ علیحدگی کو بھی تشفی دی جو بہت سی انسانی تشویش کا سبب ہے۔ "الظہر" بار بار شر کی تعریف ایک ایسی چیز کے طور پر کرتی ہے جو علیحدہ ہو گئی ہے یا جو کسی غیر موزوں تعلق میں داخل ہو گئی ہے۔ اخلاقی وحدانیت کے مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے شر کو الگ کیا۔ چونکہ ہم اس تصور کو مانتے ہیں کہ ہمارے خدا میں کوئی شر موجود نہیں، اس لیے خطرہ موجود ہے کہ ہم اپنے اندر بھی اسے سہنے کے قابل نہیں ہوں گے۔ تب اسے پرے دھکیلا اور عفریتی و غیر انسانی بنا جا سکتا ہے۔ مغربی مسیحی دنیا میں شیطان کا خوف انگیز امیج اسی قسم کی ایک مسخ شدہ پروجیکشن تھا۔ "الظہر" شر کی جڑ خود خدا میں ڈھونڈتی ہے: پانچویں سیفیراہ دِن یا سخت فیصلے میں دِن کو خدا کے بائیں اور ہسد (رحم) کو دائیں ہاتھ کے طور پر دکھایا گیا۔ جب تک دِن الوہی رحم کے ساتھ ہم آہنگ رہتے ہوئے کام کرتا ہے۔ تب تک یہ مثبت اور فائدہ مند ہے۔ لیکن اگر یہ الگ ہو کر دیگر سیفیراتھ سے علیحدہ ہو جائے تو شر اور تخریبی بن جاتا ہے۔ "الظہر" یہ نہیں بتاتی کہ علیحدگی کیسے واقع ہوئی۔ اگلے باب میں ہم غور کریں گے کہ بعد کے قبالہ پسندوں نے مسئلۂ شر پر غور کیا جسے وہ ابتدائے آفرینش میں ایک قسم کے حادثے کے طور پر دیکھتے تھے۔ یہ حادثہ خدا کی خود انکشافی کے بہت ابتدائی مراحل میں واقع ہوا تھا۔ قبالہ کا اگر حقیقی مفہوم لیا جائے تو یہ بہت کم بامعنی لگتا ہے، لیکن اس کی اسطوریات نفسیاتی طور پر تسکین بخش ثابت ہوئی۔ پندرھویں صدی کے دوران جب ہسپانوی یہودیوں کو تباہی اور المناکی نے اپنی لپیٹ میں لے لیا تو قبالہ پسندی کے خدا نے ہی انھیں اپنی تکالیف کو ایک مفہوم دینے میں مدد دی۔

ہم ہسپانوی صوفی ابرہام ابو لفیہ (?1240-1291ء) کے کام میں قبالہ کی نفسیاتی زیرکی دیکھ سکتے ہیں۔ اس کی زیادہ تر تحریر "الظہر" والے دور میں ہی مرتب ہوئی، لیکن ابو لفیہ نے خود خدا کی فطرت کی بجائے خدا کا احساس حاصل کرنے کے ایک عملی طریقے پر توجہ مرکوز کی۔ یہ طریقے ان طریقوں جیسے ہی ہیں جنھیں آج ماہرینِ تحلیلی نفسیات بصیرت کے لیے اپنی سیکولر

جستجو میں استعمال کرتے ہیں۔ ابولفیہ نے پیغمبرانہ القا حاصل کرنے کا ایک طریقہ ڈھونڈ نکالنے کا دعویٰ کیا۔ اس نے سانس لینے، منتر کے ورد اور بیٹھنے کے مخصوص انداز (سمادھی) جیسے ارتکاز فکر کے عام نظاموں کو استعمال کرتے ہوئے یوگا کی ایک یہودی صورت وضع کی جس کا مقصد شعور کی ایک متبادل حالت حاصل کرنا تھا۔ ابولفیہ ایک غیر معمولی قبالہ پسند تھا۔ وہ نہایت وسیع مطالعہ رکھتا تھا۔ اس نے 31 برس کی عمر میں ایک مذہبی تجربے کے ذریعے باطنیت اختیار کرنے سے قبل توریت، تالمود اور فلسفہ کا مطالعہ کیا تھا۔ لگتا ہے کہ وہ خود کو ایک مسیحا مانتا تھا، نہ صرف یہودیوں بلکہ مسیحیوں کے لیے بھی۔ چنانچہ اس نے سپین کے طول و عرض میں سفر کر کے اپنے پیروکار بنائے اور حتیٰ کہ مشرق قریب تک بھی گیا۔ 1280ء میں وہ ایک یہودی سفیر کی حیثیت میں پوپ سے ملنے گیا۔ اگرچہ ابولفیہ اکثر مسیحیت پر تنقید میں کافی بے باک تھا، لیکن غالباً قبالہ پسند خدا اور تثلیث کی الٰہیات کے درمیان مشابہت کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ تین اعلیٰ ترین سیفیراتھ لوگوس اور روح القدس، عقل اور الوہی دانش کی یاد دلاتے ہیں جو باپ، لاشبیہ میں سے صادر ہوئی۔ ابولفیہ خود بھی خدا کے متعلق تثلیثی انداز میں بات کرنا پسند کرتا تھا۔

ابولفیہ نے تعلیم دی کہ اس خدا کو پانے کے لیے "روح کا بند توڑنا، اسے باندھنے والی گرہوں کو کھولنا" لازمی تھا۔ گرہیں کھولنا کا جملہ تبتی بدھ مت میں بھی ملتا ہے۔ یہ اس امر کی ایک اور نشاندہی ہے کہ دنیا بھر میں صوفیا اساسی اتفاق رکھتے تھے۔ بیان کردہ عمل کا موازنہ شاید مریض کی ذہنی حالت میں رکاوٹ ڈالنے والے کمپلیکسز (الجھنوں) کو سلجھانے کی تحلیلی نفسیاتی کاوش سے کیا جا سکتا ہے۔ ایک قبالہ پسند کی حیثیت میں ابولفیہ ساری تخلیق کو جان دار بنانے والی (لیکن جس کا ادراک روح نہیں کر سکتی) الوہی توانائی کے ساتھ زیادہ تعلق رکھتا تھا۔ جب تک ہم حسیاتی ادراک پر مبنی تصورات کے ساتھ اپنے ذہنوں کو مسدود کیے رکھیں گے، تب تک زندگی کے ماورائی عنصر کو سمجھنا مشکل ہے۔ اپنے یوگ والے ضوابط کے ذریعے ابولفیہ نے شاگردوں کو تعلیم دی کہ نارمل شعور سے بالاتر ہو کر ایک پوری نئی دنیا دریافت کریں۔ اس کے طریقوں میں سے ایک *Hokhmah ba-Tseruf* (حروف کے امتزاج کا علم) تھا جس نے خدا کے نام پر مراقبے کی صورت اختیار کر لی۔ قبالہ پسند کو الوہی نام کے حروف کو مختلف انداز میں جوڑنا تھا تاکہ اپنے ذہن کو ادراک کے ٹھوس انداز سے ہٹا کر ایک مجرد انداز میں محو کر سکے۔ خود ابولفیہ

نے اس کا موازنہ موسیقی کی دھنیں سننے کی حساسیت سے کیا۔ حروف تہجی سُروں کی جگہ لے لیتے۔ اس نے تصورات کو منسوب کرنے کا ایک طریقہ بھی وضع کیا، جسے وہ *dillug* (کودنا) اور *kefitsah* (پھلانگنا) کہتا ہے۔ یہ آزادانہ وابستگی (free association) کے جدید تجزیاتی عمل جیسا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بھی حیرت انگیز نتائج برآمد ہوئے۔ جیسا کہ ابولفیہ نے وضاحت کی، یہ مخفی ذہنی عوامل کو سامنے لاتا اور قبالہ پسند کو "فطری اقالیم کی قید سے آزادی دلا کر الوہی اقلیم کی سرحدوں تک لے جاتا۔"57 اس طریقے سے روح کے بند کھل جاتے اور نو آموز نفسیاتی قوت کے وسائل دریافت کرتا جو اس کے ذہن کو روشنی اور دل کو درد راحت دیتے۔

جس طرح کسی تحلیلی نفسیاتی مریض کو اپنے معالج کی راہنمائی درکار ہوتی ہے، کافی حد تک اسی طرح ابولفیہ نے اصرار کیا کہ ذہن کے اندر کی جانب باطنی سفر صرف قبالہ کے گورو کی زیر ہدایت ہی کیا جا سکتا تھا۔ وہ خطرات سے بخوبی واقف تھا کیونکہ اس نے جوانی میں خود بھی ایک تباہ کن مذہبی تجربہ جھیلا تھا اور مایوسی کا شکار ہوتے ہوتے بچا تھا۔ آج اکثر مریض معالج کی شخصیت کو اپنے اندر بسا لیتے ہیں تاکہ موزوں قوت اور صحت حاصل کر سکیں۔ اسی طرح ابولفیہ نے لکھا کہ قبالہ پسند اکثر اپنے روحانی ہدایت کار کی ذات کو دیکھتا اور سنتا ہے جو اس کے لیے "اندر سے تحریک دینے والا بن جاتا اور اُس پر بند دروازے کھولتا ہے۔" وہ قوت کا ایک نیا وفور اور ایک اندرونی تقلیب محسوس کرتا جو اس قدر چھا جانے والی تھی کہ الوہی ماخذ سے صادر ہوتی ہوئی لگتی۔ ابولفیہ کے ایک شاگرد نے وجدان کی ایک اور تفسیر پیش کی: اس نے کہا کہ باطنی خود اپنا مسیحا بن جاتا ہے۔ حالت وجد میں وہ اپنی ہی آزادی و بصیرت یافتہ ذات کا نظارہ کرتا:

> جان لو کہ پیغمبری کی مکمل روح اس لحاظ سے پیغمبر کے لیے ہوتی ہے کہ وہ اچانک اپنی ذات کو اپنے سامنے کھڑا دیکھتا ہے اور اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس سے تعلق توڑ لیتا ہے۔ اور تالمود میں ہمارے استادوں نے اس راز کے بارے میں کہا: "پیغمبروں کی طاقت زبردست ہے جو صورت گر کے ساتھ صورت کا موازنہ کرتے ہیں۔"58

یہودی باطنیت پرست خدا کے ساتھ وصال کا دعویٰ کرنے میں ہمیشہ مذبذب تھے۔ ابولفیہ اور اس کے شاگردوں نے کہا کہ ایک روحانی ہدایت کار کے ساتھ وصال کا تجربہ کرنے یا ایک

شخصی نجات کو محسوس کرنے کے لیے قبالہ پسند بالواسطہ طور پر خدا کو چھو لیتا تھا۔ قرونِ وسطیٰ کی باطنیت اور جدید نفسیاتی علاج میں یقیناً واضح فرق موجود ہیں، لیکن دونوں نے شفا اور ذاتی سالمیت حاصل کرنے کے لیے ایک جیسی تکنیکیں وضع کیں۔

مغرب میں مسیحیوں نے باطنی روایت کو ترقی دینے میں سستی دکھائی۔ وہ بازنطین اور اسلامی سلطنتوں میں وحدانیت پرستوں سے پیچھے رہ گئے تھے اور شاید اس نئی پیش رفت کے لیے تیار نہ تھے۔ تاہم، چودھویں صدی کے دوران باطنی مذہب کا ایک زبردست دھماکا ہوا، بالخصوص شمالی یورپ میں۔ خاص طور پر جرمنی نے باطنیت پرستوں کا ایک ریوڑ پیدا کیا: میستر ایکہارٹ (1260-1327ء)؛ جوہانس ٹولر (1300-61ء)؛ گیر ٹروڈ اعظم (1256-1302ء) اور ہنری سوسو (اندازاً 1295-1306ء)۔ انگلینڈ نے بھی اس مغربی ترقی میں نمایاں حصہ ڈالا اور چار عظیم باطنیت پسند پیدا کیے جنھوں نے اپنے ملک کے علاوہ براعظم میں بھی کافی پیروکار بنا لیے: ہیم پول کا رچرڈ رولے (1290-1349ء)؛ The Cloud of Unknowing کا نامعلوم مصنف؛ والٹر ہلٹن (وفات 1346ء) اور ناروچ کا دانتے جولیان (اندازاً 1342-1416ء)۔ ان میں سے کچھ باطنیت پسند دوسروں کی بہ نسبت زیادہ جدید تھے۔ مثلاً لگتا ہے کہ رچرڈ رولے انوکھے احساسات کو تحریک دلانے کی لت میں پڑ گیا تھا؛ اور اس کی روحانیت کبھی کبھی ایک مخصوص انانیت کی جھلک دیتی ہے۔ لیکن ان میں سے عظیم ترین افراد نے اپنے لیے بہت سی ایسی بصیرتیں دریافت کیں جنھیں اہلِ یونان، صوفیا اور قبالہ پسند پہلے ہی حاصل کر چکے تھے۔

مثلاً ٹولر اور سوسو پر گہرا اثر ڈالنے والا میستر ایکہارٹ خود بھی ڈینیس ایریوپیگائیٹ اور میمونائیڈز سے متاثر تھا۔ ایک ڈومینیکی راہب ہونے کے ناتے وہ ایک زبردست دانشور تھا اور اس نے پیرس یونیورسٹی میں ارسطو پر لیکچر دیے۔ تاہم، 1325ء میں اس کی باطنی تعلیمات نے اسے اپنے بشپ، کولون کے آرچ بشپ کے ساتھ تنازع میں مبتلا کر دیا جس نے اسے تکفیرِ دین کے الزام میں ماخوذ کیا۔ اس پر الزام لگایا گیا کہ اس نے خدا کے خیر سے انکار اور دعویٰ کیا تھا کہ خدا خود بھی روح میں پیدا ہوا، اور دنیا کی ابدیت کا پرچار کیا۔ البتہ ایکہارٹ کے کچھ درشت ترین ناقدین بھی اسے راسخ العقیدہ مانتے تھے: اصل غلطی یہ تھی کہ اس کے کچھ خیالات کو

(اصل) علامتی کی بجائے لغوی مفہوم میں لے لیا گیا۔ ایکہارٹ ایک شاعر تھا جو پیراڈاکس اور استعارے سے بہت زیادہ لطف لیا کرتا تھا۔ اگرچہ وہ خدا پر ایمان کو منطقی مانتا تھا، لیکن اس بات سے انکار کیا کہ صرف عقل ہی الوہی فطرت کا کوئی موزوں تصور تشکیل دے سکتی تھی۔ اس نے کہا "ایک قابلِ معلوم چیز کا ثبوت حواس یا پھر عقل سے ملتا ہے۔ لیکن جہاں تک خدا کے علم کا معاملہ ہے تو حسیاتی ادراک سے کوئی مظاہرہ کیا جاسکتا ہے (کیونکہ وہ غیر مادی ہے) اور نہ ہی عقل سے۔ وہ ہمیں معلوم کسی بھی ہیئت سے محروم ہے۔"59 خدا محض ایک اور ہستی نہیں تھا جس کا وجود سوچ کے کسی عام معروض کی طرح ثابت کیا جاسکتا۔

ایکہارٹ نے اعلان کیا کہ خدا لاشے تھا۔60 اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ ایک سراب تھا، بلکہ خدا ہمیں معلوم وجود کی بہ نسبت کہیں زیادہ بھرپور قسم کے وجود سے متصف تھا۔ اس نے خدا کو تاریکی بھی کہا۔ اس کی مراد نور کی عدم موجودگی سے نہیں بلکہ کسی زیادہ روشن چیز کی موجودگی سے تھی۔ ایکہارٹ نے سرچشمۂ الوہیت (جسے بہترین انداز میں "صحرا،" "بیابان،" "تاریکی" اور "لاشے" جیسے منفی الفاظ سے بیان کیا جاسکتا تھا) اور اس خدا کے درمیان امتیاز کیا جو ہمیں باپ، بیٹے اور روح القدس کے طور پر معلوم تھا۔61 ایک مغربی کی حیثیت میں ایکہارٹ انسانی ذہن میں تثلیث کے حوالے سے آگسٹائن والی تمثیل استعمال کرنا پسند کرتا تھا۔ صرف عقل ہی تین اشخاص میں خدا کا ادراک کر سکتی تھی: ایک مرتبہ جب باطنی کو خدا کا وصال حاصل ہو جاتا تو وہ اسے واحد کے طور پر دیکھتا۔ اہلِ یونان کو یہ تصور پسند نہ آیا، لیکن ایکہارٹ نے ان سے اتفاق کیا کہ تثلیث بنیادی طور پر ایک باطنی مسلک تھا۔ وہ باپ سے بیٹے کے روح میں جنم لینے کے متعلق بات کرنا پسند کرتا تھا، نہ ان معنوں میں کہ مریم نے مسیح کو اپنی کوکھ سے جنم دیا۔ رومی نے بھی پیغمبر مسیح کی کنواری پیدائش کو باطنی کے دل میں روح کی پیدائش کی علامت کے طور پر لیا تھا۔ ایکہارٹ نے اصرار کیا کہ یہ خدا کے ساتھ روح کے تعاون کی ایک تمثیل تھی۔

خدا کو صرف صوفیانہ تجربے کے ذریعے جانا جاسکتا تھا۔ اس کے متعلق منفی الفاظ میں بات کرنا بہتر تھا، جیسا کہ میمونائیڈز نے تجویز دی۔ در حقیقت ہمیں اپنے تصورِ خدا کی تطہیر کرنا تھی، اپنے مضحکہ خیز طے شدہ تصورات اور انسان پر مبنی سوچوں سے جان چھڑانا تھی۔ حتیٰ کہ ہمیں خود "خدا" کی اصطلاح استعمال کرنے سے بھی گریز کرنا ہوگا۔ ایکہارٹ نے اسی مفہوم میں کہا:

"انسان کی آخری اور اعلیٰ ترین جدائی تبھی واقع ہوتی ہے جب وہ خدا کی خاطر خدا سے رخصت لیتا ہے۔"62 یہ ایک دردناک عمل ہوتا۔ چونکہ خدا لاشے تھا، اس لیے ہمیں اس کے ساتھ ایک ہونے کی خاطر لاشے بننے کی تیاری کرنا تھی۔ صوفیا کے بیان کردہ عمل "فنا" سے ملتے جلتے عمل میں ایکہارٹ نے "عدم لگاؤ" اور حتیٰ کہ "علیحدگی" (*Abgeschiedenheit*) کی بات کی۔63 جس طرح ایک مسلمان خدا کے سوا کسی بھی چیز کو تقدیس و احترام دینا شرک سمجھتا ہے، اسی طرح ایکہارٹ نے تعلیم دی کہ باطنی کو اللہ کے متعلق کسی محدود تصورات کا غلام بننے سے انکار کر دینا چاہیے۔ تبھی وہ خدا کے ساتھ شناخت حاصل کرے گا اور "خدا کا وجود میرا وجود اور خدا کی لاشئیت میری لاشئیت ہو گی۔"64 چونکہ خدا ہستی کی بنیاد تھا، لہٰذا اسے وہاں باہر ڈھونڈنے یا معلوم دنیا سے پرے کسی چیز تک صعود کا تصور کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

الحلاج نے "انا الحق" کا نعرہ لگا کر علما کو دشمن بنایا تھا اور ایکہارٹ کے باطنی مسلک نے جرمنی کے بشپس کو شدید دھچکا پہنچایا: یہ کہنے کا کیا مطلب تھا کہ محض ایک انسان خدا کے ساتھ متحد ہو سکتا تھا؟ چودھویں صدی کے دوران یونانی ماہرین الٰہیات نے اس مسئلے پر دھواں دھار بحث کی۔ چونکہ خدا اساسی طور پر ناقابلِ رسائی تھا، چنانچہ وہ نوعِ انسانی کے ساتھ ابلاغ کیسے کر سکتا تھا؟ اگر خدا کے جوہر اور اس کی سرگرمیوں یا توانائیوں کے درمیان ایک امتیاز موجود تھا (جیسا کہ فادرز نے تعلیم دی) تو یقیناً مسیحی عبادت والے خدا کا خود خدا سے موازنہ کرنا گستاخانہ تھا۔ سیلونیکی کے آرچ بشپ گریگوری Palamas نے تعلیم دی کہ، چاہے یہ دیکھنے میں کتنا ہی پیراڈاکسیکل معلوم ہو، کوئی مسیحی خود خدا کے متعلق اس قسم کے براہِ راست علم کا لطف اٹھا سکتا تھا۔ درست کہ خدا کا جوہر ہمیشہ ہماری تفہیم سے ماورا تھا، لیکن اس کی توانائیاں خدا سے کمتر نہیں تھیں اور انھیں محض ایک الوہی نور کی بقیہ ضوفشانی نہیں سمجھنا چاہیے۔ کوئی یہودی باطنیت پسند ہی اس سے اتفاق کرتا: خدا عین سوف ہمیشہ ناقابلِ نفوذ تاریکی میں ملفوف رہتا ہے، لیکن اس کے سیفیراتھ (جو یونانیوں کی توانائیوں سے مطابقت رکھتے ہیں) بذاتِ خود الوہی تھے، اور ابدی طور پر سرچشمۂ الوہیت میں سے جاری تھے۔ کبھی کبھی انسان ان توانائیوں کو براہِ راست دیکھ اور تجربہ کر سکتے تھے، مثلاً جب بائبل نے کہا کہ "خدا کا جلال" ظاہر ہوا تھا۔ آج تک کسی نے بھی خدا کا جوہر نہیں دیکھا تھا، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ خود خدا کا براہِ

راست تجربہ ناممکن تھا۔ یہ دعویٰ پیراڈاکسیکل ہونے کے امر نے پالماس کو ذرا بھی پریشان نہ کیا۔ اہلِ یونان طویل عرصہ پہلے اتفاق کر چکے تھے کہ خدا کے متعلق کوئی بھی بیان ایک پیراڈاکس ہونا چاہیے تھا۔ تبھی لوگ اس کی پراسراریت اور ناقابلِ بیان ہونے کا ایک احساس برقرار رکھتے تھے۔ پالماس نے کہا:

> ہم الوہی فطرت میں شراکت حاصل کرتے ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ یہ قطعی ناقابلِ رسائی بھی رہتی ہے۔ ہمیں بیک وقت دونوں کی تصدیق کرنے کی ضرورت ہے۔65

پالماس کے مسلک میں کوئی بات نئی نہیں تھی: اس کا مختصر خاکہ گیارھویں صدی کے دوران سائیمون (نئے ماہر الٰہیات) نے پیش کیا تھا۔ لیکن پالماس کو کالیبریا کے برلام نے چیلنج کیا جس نے اٹلی میں مطالعہ کیا تھا اور ٹامس آکوئینس کی منطق پسندانہ ارسطوئیت سے بہت گہرائی میں متاثر ہوا تھا۔ اس نے خدا کے جوہر اور اس کی توانائیوں کے درمیان روایتی یونانی تمیز کی مخالفت کرتے ہوئے پالماس پر الزام عائد کیا کہ وہ خدا کو دو الگ الگ حصوں میں تقسیم کر رہا تھا۔ برلام نے خدا کی ایسی تعریف کرنے کی تجویز دی جو قدیم یونانی منطق پسندوں سے تعلق رکھتی تھی اور اس نے اس کی مطلق سادگی پر زور دیا۔ برلام نے کہا کہ خدا سے بصیرت یافتہ ارسطو جیسے یونانی فلسفیوں نے تعلیم دی تھی کہ خدا ناقابلِ معلوم اور دنیا سے دور ہے۔ چنانچہ انسانوں کے لیے خدا کو دیکھنا ممکن نہیں تھا: انسان صرف تخلیق کے عجائب یا صحیفے کے ذریعے اسے بالواسطہ طور پر ہی دیکھ سکتے تھے۔ 1341ء میں آرتھوڈوکس کلیسیا کی ایک مجلس نے برلام ملعون قرار دیا لیکن آکوئینس سے متاثر کچھ دیگر راہبوں کی حمایت کی۔ بنیادی طور پر یہ باطنیت پسندوں کے خدا اور فلسفیوں کے خدا کے درمیان ایک تنازعہ بن گیا تھا۔ برلام اور اس کے حامیوں گریگوری ایکنڈینوس (جو *Summa Theologiae* کے یونانی ورژن کا حوالہ بہت شوق سے دیا کرتا تھا)، نائسی فورس گریگورس اور تھامسٹ پروکورس سڈونز سبھی بازنطین apophatic الٰہیات سے بیگانے ہو گئے تھے جو خاموشی، پیراڈاکس اور مسٹری پر زور دیتی تھی۔ انھوں نے مغربی یورپ کی زیادہ مثبت الٰہیات کو ترجیح دی جو خدا کی تعریف لاشے بجائے ہستی کے طور پر کرتی تھی۔ ڈینیس، سائیمون اور پالماس کے پراسرار معبود کے برعکس انھوں نے ایک ایسا خدا پیش کیا جس کے متعلق بیانات دینا ممکن تھا۔ یونانیوں نے ہمیشہ مغربی

کے اس رجحان پر عدم اعتماد کیا تھا اور، استدلالیت پسندانہ لاطینی نظریات کی اس دراندازی کے پیش نظر پالماس نے مشرقی آرتھوڈوکسی کی پیراڈاکسیکل الٰہیات کو اجاگر کیا۔ لازمی تھا کہ خدا کو محض ایک تصور نہ بنادیا جاتا کہ جسے انسانی لفظ بیان کر سکتا۔ اس نے برلام کے ساتھ اتفاق کیا کہ خدا ناقابلِ معلوم تھا، لیکن اصرار کیا کہ پھر بھی انسانوں نے اس کا تجربہ کیا تھا۔ جبل طابور پر یسوع مسیح کی انسانیت کی تقلیب کر دینے والا نور خدا کا جوہر نہیں تھا، جسے کسی بھی آدمی نے نہیں دیکھا، بلکہ کچھ پراسرار انداز میں خود خدا تھا۔ عبادت، جو یونانی الٰہیات کے مطابق آرتھوڈوکس رائے کو اپنے اندر سموئے ہوئے تھی، نے اعلان کیا کہ جبل طابور پر: "ہم نے باپ کو بطور نور اور روح القدس کو بطور نور دیکھا ہے۔" یہ ایک مکاشفہ تھا، جو ہم نے ایک بار دیکھا اور جو ہمیں بتاتا ہے، جب یسوع کی طرح ہم بھی تقدیس یافتہ بن جائیں گے۔[66] یہاں بھی ہم نے اس زندگی میں خدا پر مراقبہ کرتے ہوئے جو دیکھا وہ خدا کا متبادل نہیں بلکہ ایک لحاظ سے خود خدا تھا۔ بلاشبہ یہ ایک تضاد تھا، لیکن مسیحی خدا ایک پیراڈاکس تھا: عین (antimony) اور خاموشی اس خدا کہلانے والی مسٹری کے سامنے واحد درست انداز تھا — نہ کہ ایک فلسفیانہ *hubris* (اولوالعزمی) جس نے مشکلات کو دور کرنے کی کوشش کی۔

برلام نے تصورِ خدا کو حد سے زیادہ مربوط بنانے کی کوشش کی تھی: اپنے نقطۂ نظر میں یا تو خدا کو اس کے جوہر کے ساتھ شناخت کیا جاتا تھا یا نہیں کیا جاتا تھا۔ یوں سمجھ لیں کہ اس نے خدا کو اس کے جوہر تک محدود کرنے کی کوشش کی اور کہا کہ اس کے لیے اس سے باہر اپنی توانائیوں میں موجود ہونا ناممکن تھا۔ لیکن اس کا مطلب خدا کے متعلق یوں سوچنا تھا کہ جیسے وہ کوئی اور مظہر ہی ہو اور اس کی بنیاد ممکن یا ناممکن کے خالصتاً انسانی نظریات پر ہو۔ پالماس نے زور دیا کہ خدا کا نظارہ ایک باہمی کیف تھا: مرد و خواتین خود سے ماورا ہوتے لیکن خدا بھی خود کو اپنی مخلوقات پر آشکار کرنے کے لیے "اپنے آپ سے ماورا" ہونے کے ذریعے ماورائیت کے کیف سے گزرتا۔ "خدا بھی اپنے آپ سے باہر نکلا اور ازراہِ انکساری ہمارے ذہنوں کے ساتھ متحد ہوتا ہے۔"[67] پالماس کی الٰہیات آرتھوڈوکس مسیحیت میں رائج رہی۔ چودھویں صدی کے یونانی استدلالیت پسندوں پر اس کی فتح تینوں وحدانیت پسند مذاہب میں باطنیت کی ایک وسیع تر نصرت کی نمائندہ ہے۔ گیارھویں صدی کے بعد سے مسلم فلسفی اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ منطق۔ جو طب یا سائنس جیسے شعبوں میں تحقیق کے لیے ناگزیر تھی - خدا کے مطالعہ میں نہایت ناکافی تھی۔ صرف منطق پر انحصار کرنا چھلنی میں پانی بھرنے کے مترادف تھا۔

اسلامی سلطنت کے بیش تر حصوں میں صوفیوں کے خدا نے فلسفیوں کے خدا پر سبقت حاصل کرلی تھی۔ اگلے باب میں ہم دیکھیں گے کہ سولھویں صدی کے دوران یہودیوں کے ہاں بھی ایک ایسا ہی رجحان پیدا ہوا۔ تصوف روایتی مذاہب کی بہ نسبت انسانی ذہن کو زیادہ گہرائی میں متاثر کرنے کے قابل تھا۔ اس کا خدا زیادہ قدیم امنگوں، خدشات اور الجھنوں کی ترجمانی کر سکتا تھا جو فلسفیوں کا دور بیٹھا والا خدا نہ کر سکا۔ چودھویں صدی میں مغرب نے ایک اپنا صوفیانہ مذہب جاری کیا اور اسے ایک زبردست آغاز بھی دیا۔ لیکن مغرب میں تصوف کو دیگر روایات جیسی مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ انگلینڈ، جرمنی اور زیریں خطوں میں (جہاں ممتاز صوفیا پیدا ہوئے) سولھویں صدی کے پروٹسٹنٹ مصلحین نے اس روحانیت کو غیر بائبلی قرار دیا۔ رومن کیتھولک کلیسا میں سینٹ تھریسا جیسے ممتاز صوفیا کو بھی اصلاح مخالف افراد کی احتسابی عدالتوں کی جانب سے دھمکیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ یورپ نے خدا کو اور بھی زیادہ منطقی انداز میں دیکھنا شروع کر دیا تھا۔

صوفیوں کا خدا

باب 8

مصلحین کا خدا

پندرھویں اور سولھویں صدیاں تمام بندگانِ خدا کے لیے فیصلہ کن تھیں۔ یہ دور بالخصوص مسیحی مغرب کے لیے اہم تھا جس نے نہ صرف غیر مسیحی دنیا کی دیگر ثقافتوں کی ہم سری میں کامیابی حاصل کر لی تھی، بلکہ ان پر سبقت بھی لے جانے والی تھی۔ ان صدیوں میں اطالوی نشاۃ ثانیہ کا آغاز ہوا جو فوراً شمالی یورپ تک پہنچی اور سائنسی انقلاب کا آغاز ہوا۔ سولھویں صدی کے اختتام پر مغرب ایک بالکل مختلف قسم کی تہذیب کی بنیاد ڈال رہا تھا۔ یہ ایک عبوری دور تھا، لہٰذا مایوسی اور کامیابی کی ایک ملی جلی کیفیت پائی جاتی تھی۔ یہ چیز اس دور کے مغربی نظریہ خدا میں واضح دکھائی دیتی ہے۔ یورپ کے لوگ اپنی سیکولر کامیابی کے باوجود اپنے ایمان کے متعلق پہلے کی بہ نسبت کہیں زیادہ متفکر تھے۔ خاص طور پر عوام ازمنہ وسطیٰ کے مذہب کی صورت سے غیر مطمئن تھے جو نئی جرأت مندانہ دنیا میں ان کی ضروریات پوری کرنے کے قابل نہیں رہا تھا۔ عظیم مصلحین نے ان کی بے چینی کی نمائندگی کی اور خدا اور نجات پر غور کرنے کے نئے طریقے دریافت کیے۔ اس کے نتیجے میں یورپ دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ۔ جن کے درمیان مخاصمت کبھی ختم نہ ہوئی۔ عہدِ اصلاح کے دوران کیتھولک اور پروٹسٹنٹ

مصلحین نے اہلِ ایمان پر زور دیا کہ وہ اولیا اور فرشتوں سے عقیدت چھوڑ کر صرف خدا کو اپنی توجہ کا مرکز بنائیں۔ در حقیقت یورپ خدا سے اکتایا ہوا معلوم ہوتا تھا۔ تاہم، سترھویں صدی کے آغاز میں کچھ ایک کے ذہن میں الحاد کے متعلق خیالات پروان چڑھ رہے تھے۔ کیا اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ خدا سے چھٹکارا پانے کے لیے تیار ہو چکے تھے؟

یہ یونانیوں، یہودیوں اور مسلمانوں کے لیے بھی بحران کا دور تھا۔ 1453ء میں عثمانی ترکوں نے مسیحی دارالسلطنت قسطنطنیہ فتح کیا اور بازنطین کی بادشاہت کو تباہ و برباد کر ڈالا۔ اس کے بعد روس کے مسیحیوں نے یونانیوں کی پروان چڑھائی ہوئی روایات اور روحانیت کو جاری رکھا۔ جنوری 1492ء میں (جس سن میں کرسٹوفر کولمبس نے نئی دنیا دریافت کی تھی) فرڈیننڈ اور ازابیلا نے غرناطہ فتح کیا، جو یورپ میں مسلمانوں کا آخری قلعہ تھا۔ بعد میں مسلمانوں کو آئبیریائی جزیرہ نما سے بھی نکال دیا گیا جہاں وہ 800 برس سے رہ رہے تھے۔ مسلم سپین کی تباہی یہودیوں کے لیے ہلاکت خیز تھی۔ غرناطہ کی فتح کے چند ہفتے بعد مارچ 1492ء میں مسیحی حکمرانوں نے ہسپانوی یہودیوں کو مسیحی ہو جانے یا ملک بدر ہو جانے کی شرط پیش کی۔ بہت سے ہسپانوی یہودی اپنی دھرتی کے ساتھ اس قدر جڑے ہوئے تھے کہ انھوں نے مسیحی ہونا قبول کر لیا، البتہ کچھ ایک نے چوری چھپے اپنے عقیدے کی پیروی جاری رکھی۔ تاہم، کوئی 1,50,000 یہودیوں نے مسیحی ہونے سے انکار کیا اور انھیں جبراً سپین سے نکال دیا گیا۔ انھوں نے ترکی، بلقان اور شمالی افریقہ میں پناہ لی۔ سپین کے مسلمانوں نے یہودیوں کو غیر یہودی دنیا میں ایک بہترین گھر دیا تھا جو انھیں اس سے قبل کبھی نہیں ملا تھا۔ جلاوطنی کا تجربہ یہودی مذہب میں اور زیادہ گہرائی تک چلا گیا: چنانچہ قبالہ نے ایک نئی صورت اختیار کی اور خدا کا ایک نیا نظریہ ارتقا پذیر ہوا۔

دنیا کے دیگر علاقوں میں مسلمانوں پر بھی سخت وقت آن پڑا تھا۔ منگول حملوں کے بعد کی صدیوں میں ایک نئی بنیاد پرستی پیدا ہوئی، کیونکہ لوگ اپنا کھویا ہوا ورثہ واپس حاصل کرنے کے خواہاں تھے۔ پندرھویں صدی میں مدارس کے سنی علما نے فتویٰ دیا کہ اجتہاد کے دروازے بند ہو گئے تھے۔ چنانچہ اب مسلمانوں کو ماضی کی عظیم شخصیات کی تقلید کرنی چاہیے، بالخصوص شریعت کی پیروی میں۔ اس بنیاد پرستانہ فضا میں خدا بلکہ کسی بھی چیز کے بارے میں اختراعی تصورات کا

جنم لینا بعید از قیاس تھا۔ تاہم، اس دور کی ابتدا کو اسلام کے زوال کے ساتھ جوڑنا غلطی ہوگی، جیسا کہ مغربی یورپیوں نے اکثر رائے دی ہے۔ مارشل جی ایس ہڈگسن نے اپنی کتاب "The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation" میں کہا ہے کہ ہمیں اس دور کے بارے میں اتنی کافی معلومات میسر نہیں کہ اتنے قطعی بیانات دے سکیں۔ مثلاً یہ فرض کر لینا غلط ہوگا کہ اِس دور میں مسلم سائنس زوال پذیر تھی، کیونکہ ہمارے پاس ہر دو صورتوں میں کوئی کافی ثبوت دستیاب نہیں۔

بنیاد پرستی کا رجحان چودھویں صدی میں شریعت کے داعیان دمشق کے احمد بن تیمیہ (وفات 1327ء) اور ان کے شاگرد ابن القیم الجوزیہ سے شروع ہوا۔ امام ابن تیمیہ لوگوں کے محبوب نظر تھے اور وہ شریعت کو مسلمانوں کے تمام حالات پر لاگو کرنے کے خواہش مند تھے۔ لیکن شریعت کے لیے اپنے ذوق و شوق میں ابن تیمیہ نے کلام اور فلسفہ سے جنگ چھیڑ دی۔ کسی بھی مصلح کی طرح وہ اصل ماخذوں یعنی قرآن و حدیث کی طرف لوٹ جانا اور بعد کے تمام اضافوں کو اتار پھینکنا چاہتے تھے: "میں نے تمام الٰہیاتی اور فلسفیانہ طریقوں کا تجزیہ کیا اور انھیں برائیاں دور کرنے یا کوئی بھی پیاس بجھانے میں نااہل پایا۔ میری نظر میں قرآن کا طریقہ کار بہترین ہے۔"[1] ان کے شاگرد الجوزیہ نے اپنی فہرست میں تصوف کو بھی شامل کر لیا۔ اس نے تمام صوفیانہ عقائد کو بدعت قرار دے کر رد کر دیا۔ لوتھر اور کیلون کی طرح امام ابن تیمیہ اور ابن الجوزیہ کو ان کے ہم عصروں نے رجعت پسند خیال نہ کیا: وہ ترقی پسندوں کے طور پر دیکھے گئے جو لوگوں کے بوجھ کم کرنا چاہتے تھے۔ مارشل جی ایس ہڈگسن ہمیں خبردار کرتا ہے کہ اس عہد کی رجعت پسندی کو "جمود قرار دے کر برطرف نہیں کر دینا چاہیے۔" اس نے نشاندہی کی کہ آج ہمیں جس قدر وسیع ترقی حاصل ہے ماضی کا کوئی معاشرہ کبھی اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔[2] مغربی محققین نے اکثر پندرھویں اور سولھویں صدی کے مسلمانوں پر تنقید کی کہ وہ اطالوی نشاۃ ثانیہ کو وقعت دینے میں ناکام رہے تھے۔ مانا کہ یہ تاریخ کی عظیم ترین ثقافتی ترقیوں میں سے ایک تھی، لیکن یہ مثلاً چین کی سُنگ سلطنت سے زیادہ نہیں تھی جس نے بارھویں صدی میں مسلمانوں کو تحریک عطا کی۔ نشاۃ ثانیہ مغرب کے لیے اہم تھی لیکن کوئی بھی شخص جدید تکنیکی عہد کی پیش بینی نہیں کر سکتا تھا۔ اگر مسلمان مغربی نشاۃ ثانیہ سے مغلوب نہیں ہوئے تو یہ بات کسی ناقابل تلافی

ثقافتی نقدان کو آشکار نہیں کرتی۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ مسلمان پندرھویں صدی کے دوران اپنے کارناموں (جو اپنی جگہ باوقعت ہیں) میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے۔

دراصل اس دور میں بھی اسلام بدستور ایک عظیم ترین عالمی طاقت تھا، اور مغرب کو اس حقیقت کے پیش نظر خوف دامن گیر تھا کہ اسلام یورپ کی دہلیز تک پہنچ گیا ہے۔ پندرھویں اور سولھویں صدیوں کے دوران تین نئی مسلم سلطنتوں کی بنیاد رکھی گئی: عثمانی ترکوں نے ایشیائے کوچک اور مشرقی یورپ میں، صفویوں نے ایران میں اور مغلوں نے ہندوستان میں بادشاہتیں قائم کیں۔ یہ کامیابیاں اس امر کا مظہر تھیں کہ اسلامی جذبہ اب بھی مسلمانوں میں تباہی اور منتشری کے بعد دوبارہ ابھرنے کی تحریک پیدا کر سکتا تھا۔ ان میں سے ہر ایک سلطنت نے اپنی اپنی ثقافتی بھرپوریت حاصل کی: ایران اور وسط ایشیا میں صفوی نشاۃ ثانیہ دلچسپ انداز میں اطالوی نشاۃ ثانیہ جیسی تھی: دونوں نے خود کو نمایاں طور پر مصوری میں اجاگر کیا اور محسوس کیا کہ وہ تخلیقی انداز میں اپنی ثقافت کی پاگان جڑوں کی جانب واپس جا رہی تھیں۔ تاہم، ان تینوں سلطنتوں کی شان و شوکت اور جاہ جلال کے باوجود بنیاد پرستانہ رجحان بدستور موجود رہا۔ الفارابی اور ابن عربی جیسے ابتدائی صوفیا نے نئی صورت حالات کے مطابق اجتہاد کی ضرورت کو مد نظر رکھا تھا، جبکہ اس دور میں پرانے موضوعات کو ہی بار بار دُہرایا گیا۔ یہ چیز مغربی محققین کے لیے مزید مشکلات پیدا کرتی ہے، کیونکہ ہمارے اپنے دانشوروں نے ان زیادہ جدید اسلامی کاوشوں کو بہت عرصہ تک نظر انداز کیا اور اس لیے بھی کہ فلسفی اور شعرا اپنے پڑھنے والوں کے ذہنوں میں ماضی کے امیجز اور تصورات ٹھونسنے کی توقع رکھتے ہیں۔

معاصر مغربی ترقیوں کے متوازی پیش رفت موجود تھی۔ اثنا عشریہ کی ایک نئی قسم صفویوں کے ماتحت ایران میں ریاستی مذہب بن گئی تھی اور یہ شیعہ اور سنیوں کے درمیان ایسی دشمنی کا نقطہ آغاز بنا جس کی مثال اِس سے پہلے موجود نہیں تھی۔ تب تک شیعہ زیادہ عقلی یا باطنی سنی ازم کے ساتھ کافی کچھ مشترک رکھتے تھے۔ لیکن سولھویں صدی کے دوران دونوں نے دو نئے مخالف دھڑے تشکیل دیے جو اس دور کے یورپ میں فرقہ ورانہ جنگوں جیسے ہی تھے۔ صفوی سلطنت کا بانی شاہ اسماعیل 1503ء میں آذربائیجان میں برسر اقتدار آیا تھا اور اس نے اپنے اقتدار کو مغربی ایران اور عراق تک وسعت دی تھی۔ وہ سنی ازم کو مٹانے کا عزم کیے ہوئے

اور اپنی رعایا پر نہایت بے رحمی کے ساتھ شیعہ ازم تھوپا۔ اس نے خود کو اپنی نسل کا امام خیال کیا۔ یہ تحریک یورپ میں پروٹسٹنٹ کے ساتھ مشابہتیں رکھتی تھی: دونوں کی جڑیں احتجاج کی روایات میں تھیں، دونوں ارسٹوکریسی کے خلاف اور شاہی حکومتوں کی اسٹیبلشمنٹ کے ساتھ منسلک تھیں۔ اصلاح یافتہ شیعوں نے اپنے علاقوں میں سنی طریقوں کو ایسے انداز میں ترک کیا جو پروٹسٹنٹس کے ہاتھوں خانقاہوں کو برباد کرنے کی یاد دلاتا ہے۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ انھوں نے بھی سلطنتِ عثمانیہ کے سنیوں کے درمیان اسی جیسے استرداد کو تحریک دلائی جنھوں نے اپنے علاقوں میں شیعوں کو دبایا۔ خود کو صلیبی لڑائی کے لیے تیار مغرب کے ساتھ تازہ ترین جنگ کے محاذ پر دیکھ کر عثمانیوں نے بھی اپنے مسیحی ماتحتوں کی جانب ٹیڑھی نظر سے دیکھنا شروع کر دیا۔ تاہم، ساری ایرانی اسٹیبلشمنٹ کو متعصب قرار دینا ایک غلطی ہوگا۔ ایران کے شیعی علما نے اس اصلاح شدہ شیعہ کو شک کی نظر سے دیکھا: اپنے سنی معاصرین کے برعکس انھوں نے "جہاد کے دروازے بند کرنے" سے انکار کر دیا اور شاہان کے اثر میں آئے بغیر اسلام کی تشریح کرنے کے حق پر اصرار کیا۔ انھوں نے صفوی - اور بعد ازاں قاچار- سلطنت کو اماموں کے جانشین قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کی بجائے انھوں نے حکمرانوں کے خلاف عوام کے ساتھ اتحاد کیا اور اصفہان و تہران میں شاہی استبداد کے خلاف امت کے علم بردار بن گئے۔ انھوں نے شاہان کی دست درازیوں کے خلاف تاجروں اور غریبوں کے حقوق کا علم بلند کرنے کی روایت ڈالی، اور اسی نے انھیں 1979ء میں شاہ محمد رضا پہلوی کے خلاف عوام کو متحرک کرنے کے قابل بنایا۔

ایران کے شیعوں نے بھی اپنا فلسفہ بنایا جس نے سہروردی کی باطنی روایت کو جاری رکھا۔ میر داماد (Mir Damad- وفات 1631ء) اس شیعی فلسفہ کا بانی اور سائنس دان بھی تھا۔ سہروردی کی طرح اس نے بھی مذہبی تجربے کے نفسیاتی عنصر پر زور دیا۔ تاہم، اس ایرانی مکتبِ فکر کا سرکردہ شخص میر داماد کا شاگرد ملا صدر الدین شیرازی، المعروف ملا صدرا تھا (1571-1640ء)۔ آج بہت سے مسلمان اسے اپنے مفکرین میں سب سے زیادہ گہری سوچ رکھنے والا سمجھتے ہیں۔ اس کی تحریروں کو مابعد الطبیعیات اور روحانیت کے ادغام کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیا گیا۔ یہ امتزاج مسلم فلسفے کا وصف بن گیا تھا۔ تاہم، مغرب نے ابھی اسے جاننا شروع ہی کیا

ے علاوہ اس کے متعدد مقالوں میں سے صرف ایک انگلش میں ترجمہ ہوا ہے۔

سہروردی کی طرح ملا صدرا بھی یقین رکھتا تھا کہ علم محض معلومات کا نام نہیں، بلکہ یہ ایک قلبِ ماہیت کا عمل ہے۔ سہروردی کا بیان کردہ عالم المثال اس کی فکر میں بڑی اہم جگہ رکھتا تھا: خود اس نے بھی خوابوں اور کشفوں کو سچائی کی اعلیٰ ترین صورت خیال کیا۔ چنانچہ ایرانی شیعہ ازم ابھی تک تصوف کو خدا کی دریافت کے لیے موزوں ترین ذریعہ سمجھ رہا تھا۔ خدا، یعنی حقیقتِ مطلق ہی اصل ہستی (وجد) رکھتا تھا، اور خاک کے ذرّے ذرّے تک یہی ہستی سرایت پذیر تھی۔ اس نے خدا کو تمام موجودات کے ماخذ کے طور پر دیکھا: ہمیں نظر آنے والی چیزیں محض خدا کے نور کو محدود صورت تک لانے کا ذریعہ تھیں۔ تاہم، خدا طبعی حقیقت سے ماورا بھی تھا۔ تمام موجودات کے اتحاد کا مطلب یہ نہیں کہ صرف خدا ہی وجود رکھتا ہے، بلکہ اس کی مثال کرنوں کے ساتھ سورج کے اتحاد جیسی ہے۔ ابن عربی کی طرح ملا صدرا بھی خدا کے جوہر اور اس کے مظاہر کے درمیان فرق کرتا ہے۔ اس کا وژن یونانی *hesychasts* اور قبالہ پسندوں کی بصیرت سے مختلف نہیں۔ اس نے ساری کائنات کو ایک نابینائی میں سے نکلتے ہوئے نور کے طور پر دیکھا جو کئی پرتوں والے واحد نگینے کی شکل اختیار کر گیا....

خدا کے ساتھ وصال صرف اگلی دنیا پر ہی موقوف نہیں تھا۔ ملا صدرا کو یقین تھا کہ یہ زندگی کے دوران بھی علم کے ذریعے حاصل کرنا ممکن ہے۔ خدا کوئی ایسی حقیقت نہیں کہ جسے معروضی طور پر جانا جا سکتا ہو، بلکہ وہ ہر مسلمان شخص کے اندر موجود تصور کی صلاحیت میں پایا جا سکتا ہے۔ قرآن یا حدیث میں جہاں دوزخ یا جنت، یا خدا کے تخت کا ذکر آتا ہے تو اسے حقیقی معنوں میں نہیں بلکہ باطنی دنیا کے مفہوم میں لینا چاہیے جو مظاہر کے نقاب تلے چھپی ہوئی ہے:

> انسان جس چیز کی بھی تمنا یا خواہش کرتا ہے، وہ فوراً اس کے سامنے پیش ہو جاتی ہے۔ یا یوں کہہ لیں کہ خواہش کا تصور کرنا ہی اس کی حقیقی موجودگی کا تجربہ کرنے جیسا ہے۔[3]

ابن عربی کی طرح ملا صدرا بھی خدا کو کہیں دور کسی اور دنیا میں بیٹھا ہوا تصور نہیں کرتا۔ آسمان اور الوہی دنیا کو اپنی ذات کے اندر دریافت کرنا ضروری تھا۔ یعنی ذاتی عالم المثال میں جو ہر انسان کو ودیعت کیا گیا ہے۔ کسی بھی دو افراد کی جنت یا خدا ایک سے نہیں ہو سکتے۔ کوئی بھی دو انسان بالکل ایک جیسا آسمان یا ایک جیسا خدا نہیں رکھتے۔

سُنّی، صوفی اور یونانی فلسفیوں کے ساتھ ساتھ شیعی اماموں کا بھی احترام کرنے والا ملا صدرا ہمیں یاد دلاتا ہے کہ ایرانی شیعہ ازم ہمیشہ سے ہی الگ تھلگ اور تعصبانہ نہیں تھا۔ ہندوستان میں بھی بہت سے مسلمانوں نے دیگر روایات کے لیے اسی قسم کی رواداری دکھائی۔ ہندوستان میں اسلام غالب آجانے کے باوجود ہندومت بدستور مضبوط اور تخلیقی رہا، اور کچھ ہندوؤں اور مسلمانوں نے آرٹس اور عقلی کاوشوں میں ایک دوسرے سے تعاون کیا۔ چودھویں اور پندرھویں صدیوں کے دوران ہندومت کی نہایت تخلیقی صورتوں نے مذہبی اتحاد و یگانگت پر زور دیا: تمام مسالک درست تھے، بشرطیکہ وہ ایک خدا سے داخلی محبت کی بات کرتے ہوں۔ یہ چیز واضح طور پر تصوف اور فلسفہ کی بازگشت تھی۔ کچھ مسلمانوں اور ہندوؤں نے بین المذاہب انجمنیں بنائیں، جن میں سب سے زیادہ اہم سکھ مت تھا۔ وحدانیت کی اس نئی صورت کے ماننے والوں کا یقین تھا کہ اللہ اور ہندومت کے خدا میں کوئی فرق نہیں۔ مسلمانوں میں (میر دماد اور ملا صدرا کے ہم عصر) ایرانی مفکر میر عبدالقاسم (وفات 1641ء) نے اصفہان میں ابن سینا کی تعلیمات کی تبلیغ کی، بلکہ کافی وقت ہندوستان میں ہندومت اور یوگا کا مطالعہ کرتے ہوئے بھی گزارا۔ اس دور میں ٹامس آکوئنس پر مہارت رکھنے والے کسی ایسے رومن کیتھولک کا تصور کرنا مشکل ہو گا جس نے کسی غیر ابراہیمی روایت کے مذہب کے لیے ذوق و شوق ظاہر کیا ہو۔

اکبر اعظم کی پالیسیوں میں رواداری اور تعاون کا جذبہ واضح طور پر نظر آتا ہے۔ اس نے 1560ء سے لے کر 1605ء تک حکومت کی اور تمام مذاہب کے لیے احترام کا مظاہرہ کیا۔ ہندوؤں سے عقیدت کے باعث اس نے گوشت خوری ترک کر دی، اپنا پسندیدہ کھیل شکار چھوڑ دیا، اور اپنی سالگرہ کے موقعہ پر یا ہندو مقدس مقامات پر جانوروں کی قربانی کو ممنوع قرار دے دیا۔ 1575ء میں اس نے عبادت کا گھر قائم کیا جہاں تمام مذاہب کے عالم مل بیٹھ کر خدا پر بات چیت کر سکتے تھے۔ بدیہی طور پر یہاں یورپ کے یسوعی مبلغ سب سے زیادہ متشدد تھے۔ اس نے اپنے ایک نئے مذہب "دین الٰہی" کی بنا ڈالی جس کے مطابق خدا خود کو کسی بھی سچے انسان میں ظاہر کر سکتا تھا۔ اکبر کی زندگی کا حال ہمیں علامہ ابوالفضل (1551-1602ء) کی تحریر کردہ کتاب "اکبر نامہ" سے معلوم ہوتا ہے۔ اس نے تصوف کے اصولوں کو تہذیب کی تاریخ پر لاگو کرنے کی کوشش کی۔ ابوالفضل نے اکبر کو فلسفہ کے مثالی حکمران اور اپنے عہد کے مرد کامل کے طور پر دیکھا۔ اگر اکبر جیسے کسی حکمران نے آزادانہ معاشرہ قائم کیا ہو تو تہذیب ہمہ گیر امن کی منزل تک پہنچ سکتی ہے۔ اسلام اپنے اصل مفہوم، یعنی خدا کے آگے سر تسلیم خم کرنا، میں کسی بھی عقیدے کے ذریعے قابلِ رسائی ہے۔ وہ جس مذہب کو حضرت محمد ﷺ کا مذہب قرار دیتا ہے اس میں خدا کی اجارہ داری نہیں۔ تاہم، مذہب کے بارے میں اکبر کا نقطۂ نظر سبھی مسلمانوں کو پسند نہیں تھا، اور بہت سوں نے اِسے مذہب کے لیے ایک خطرہ محسوس کیا۔ اس کی رواداری کی پالیسی اتنی دیر تک ہی نافذ العمل رہ سکتی تھی جب تک مغل طاقت قائم رہے۔ جب مغلوں کا اقتدار زوال پذیر ہونے لگا اور مختلف لوگ مغلوں کے خلاف بغاوت کرنے لگے تو مسلمانوں، ہندوؤں اور سکھوں میں مذہبی اختلافات نے سر اٹھایا۔ شہنشاہ اورنگزیب (1618-1707ء) کو اس بات کا یقین ہو گیا ہو گا کہ مسلمانوں کو متحد کر کے ہی وسیع تر اتحاد حاصل کیا جا سکتا تھا۔ اس نے شراب نوشی جیسی رعایتوں پر پابندی عائد کرنے کے لیے قانون سازی کر کے ہندوؤں کے ساتھ تعاون ناممکن بنا دیا، ہندو تہواروں کی تعداد کم کی اور ہندو تاجروں پر ٹیکس دوگنے کر دیے۔ فرقہ پسندانہ پالیسوں کا سب سے زیادہ واضح اظہار وسیع پیمانے پر ہندو مندروں کی تباہی کی صورت میں ہوا۔ اکبر کی صلح پسندی کا اثر زائل کر دینے والی یہ پالیسیاں اورنگزیب کی موت کے بعد ترک کر دی گئیں، لیکن سلطنتِ مغلیہ ان کے مضر اثرات سے کبھی باہر نہ آ سکی۔

اکبر کی زندگی میں اس کے ایک زبردست مخالف شیخ احمد سرہندی (1564-1624ء) تھے۔ وہ اکبر کی طرح خود بھی ایک صوفی تھے اور معتقد انھیں مرد کامل خیال کرتے تھے۔ سرہندی ابن عربی کی صوفیانہ روایت کے خلاف کھڑے ہوئے جس کے پیروکار خدا کو واحد حقیقت سمجھنے لگے تھے۔ ہم نے غور کیا ہے کہ ملا صدرا نے وحدت الوجود کا پرچار کیا تھا۔ یہ کلمۂ شہادت کی ایک صوفیانہ تعبیر تو تھی۔ دوسرے مذاہب کے اہل باطن کی ہی طرح صوفیا نے بھی ایک وحدت کا تجربہ کیا اور سارے کے سارے عالم موجودات کے ساتھ یکجائی محسوس کی۔ تاہم سرہندی نے اس بصیرت کو سراسر موضوعی قرار دے کر رد کر دیا۔ جب صوفی خدا پر غور و فکر کرتا تو ہر ایک چیز شعور میں سے محو ہوتی معلوم ہوتی، لیکن یہ معروضی حقیقت سے مطابقت نہ رکھتی تھی۔ دراصل خدا اور دنیا کے درمیان کسی بھی قسم کے اتحاد کی بات کرنا ایک خوفناک غلط فہمی تھی۔ خدا کے براہ راست تجربے کا کوئی امکان موجود نہ تھا۔ خدا انسانوں کی پہنچ

سے قطعی باہر تھا۔4 فطرت کی نشانیوں پر بالواسطہ غور و فکر ہی خدا اور دنیا کے درمیان کوئی تعلق پیدا کر سکتا تھا۔ سرہندی نے دعویٰ کیا کہ وہ خود بھی صوفیوں والی حالت وجد سے آگے بڑھ کر شعور کی ایک زیادہ متین حالت میں پہنچ گئے تھے۔ انھوں نے تصوف اور مذہبی تجربے کا استعمال فلسفیوں کے دور رہنے والے خدا میں یقین کی توثیق نو کے لیے کیا۔ شاگردوں کی ایک جماعت نے ان کے خیالات اختیار کر لیے لیکن مسلمانوں کی اکثریت نے انھیں قبول نہ کیا۔ زیادہ تر مسلمان صوفیا کے ہر جا نفوذ پذیر موضوعی خدا سے ہی وابستہ رہے۔

جب اکبر اور میر ابوالقاسم میر فِندرِسکی دیگر مذاہب کے لوگوں کے ساتھ افہام و تفہیم پیدا کرنے کی کوشش کر رہے تھے تو 1492ء میں مسیحی مغرب نے مظاہرہ کیا کہ وہ حضرت ابراہیم کے دو دوسرے مذاہب کو گوارا بھی نہیں کر سکتا۔ پندرھویں صدی کے دوران یورپ بھر میں سامیوں کی مخالفت بڑھ گئی تھی اور یہودیوں کو ایک کے بعد دوسرے شہر سے نکالا جا رہا تھا: Linz اور ویانا سے 1421ء، کولون سے 1424ء، آگزبرگ سے 1439ء، بواریا سے 1442ء (اور دوبارہ 1450ء) اور موراویا سے 1454ء میں۔ 1485ء میں انھیں Vicenza سے، 1488ء میں پارما، 1489ء میں میلان و لوقا اور 1494ء میں ٹسکنی سے نکالا گیا۔ سپین کے سیفاردی یہودیوں کی بے دخلی کو اس وسیع تر یورپی رجحان کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔ سلطنت عثمانیہ میں آباد ہونے والے ہسپانوی یہودی اس بے وطنی اور احساس ندامت کا شکار رہے۔ یہ شاید نازی قتل عام سے بچ جانے والے یہودیوں کی تجربہ کردہ ندامت جیسی ہی تھی۔ اسی لیے آج کچھ یہودی اس روحانیت کی جانب کشش محسوس کرتے ہیں جو سیفاردی یہودیوں نے تیرھویں صدی کے دوران وضع کی تاکہ جلاوطنی کے حوالے سے خود کو سہارا دے سکیں۔

قبالہ ازم کی یہ نئی صورت غالباً سلطنت عثمانیہ کے بلقانی صوبوں میں اپنا ماخذ رکھتی تھی جہاں بہت سے سیفاردیم نے بستیاں قائم کیں۔ 1492ء کی ٹریجڈی نے اسرائیل کی نجات (جس کی پیشین گوئی پیغمبروں نے کی تھی) کے لیے وسیع سطح پر تمنا کو جنم دیا۔ کچھ یہودی لوگ جوزف کارو اور سولومن الکاباز کی قیادت میں یونان سے ہجرت کر کے فلسطین آئے۔ ان کی روحانیت نے وطن بدری کی ذلت کا مداوا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن وہ کسی سیاسی حل کے متلاشی نہ تھے اور نہ ہی انھوں نے یہودیوں کی ارضِ موعودہ میں واپسی کا سوچا۔ وہ گلیلی میں صفد (Safed) کے

مقام پر ہی ٹھہرے اور ایک شاندار باطنی بحالی کا آغاز کیا جس نے ان کے غریب الوطنی کے تجربے میں ایک گہری اہمیت پیدا کی۔ اس سے قبل قبالہ صرف منتخب بندوں کی بات کرتا تھا لیکن دنیا بھر میں تباہی کے بعد یہودی زیادہ ذوق و شوق کے ساتھ باطنی روحانیت کی جانب مائل ہو گئے۔ فلسفے کی طفل تسلیاں اب مصنوعی لگتی تھیں: ارسطو ثقیل اور اس کا خدا ناقابلِ رسائی ہو گیا تھا۔ درحقیقت بہت سے لوگوں نے اس تباہی کا ذمہ دار فلسفے کو قرار دیا جس نے (ان کے بقول) یہودیت کو کمزور کر دیا تھا۔ اس کے بعد کبھی بھی فلسفہ یہودیت میں ایک اہم روحانیت کی حیثیت حاصل نہ کر سکا۔

لوگ خدا کے ایک زیادہ براہ راست تجربے کے متمنی تھے۔ صفد (Safed) میں اس خواہش نے ایک قسم کی باطنی شدت اختیار کر لی۔ قبالہ پسند فلسطین کی پہاڑیوں میں گھوما کرتے اور عظیم تالمودیوں کی قبروں سے لپٹا کرتے تھے۔ کہ جیسے ان کی بصیرتوں کو اپنی مصیبت زدہ زندگیوں میں جذب کر لینا چاہتے ہوں۔ وہ ساری رات جاگتے رہتے اور خدا کی محبت میں گیت گاتے۔ انھوں نے جانا کہ اسطوریات اور قبالہ کے نظریات نے اُن کی بندشیں توڑ ڈالی تھیں اور ان کی روحوں میں درد کو اِس انداز میں چھیڑا تھا کہ مابعد الطبیعیات یا تالمود کا مطالعہ اب ایسا کرنے کے قابل نہیں رہا تھا۔ لیکن ان کی حالت "الظہر" کے مصنف لیون کے موسس کی حالت سے اس قدر مختلف ہونے کے باعث ہسپانوی جلاوطنی کو اس کے وژن کی مطابقت میں لانے کی ضرورت تھی تاکہ یہ ان کے مخصوص حالات کے متعلق بات کر سکے۔ انھوں نے ایک ایسا غیر معمولی تخیلاتی حل اختراع کیا جس نے مطلق بے گھری اور الہیت کو برابر بنا دیا۔ یہودیوں کا گھر سے نکالا جانا ساری موجودات کی بنیادی بے گھری کی علامت تھا۔ اب نہ صرف ساری تخلیق لاموزوں جگہ سے محروم ہو گئی تھی، بلکہ خود خدا بھی اپنے آپ میں سے جلاوطن ہو گیا تھا۔ صفد کے نئے قبالہ نے راتوں رات مقبولیت حاصل کی اور ایک عوامی تحریک بن گیا جس نے نہ صرف سیفاردیم کو جلا بخشی بلکہ یورپ میں اشکنازی ازم (جس نے دریافت کیا تھا کہ ان کے پاس کبھی دنیا میں رہنے کو کوئی شہر نہیں) کو بھی ایک نئی امید دی۔ یہ غیر معمولی کامیابی دکھاتی ہے کہ صفد کی عجیب اور۔ کسی بیرونی شخص کی نظر میں ۔ حیران کر دینے والی اساطیر یہودیوں کی حالت بیان کرنے کی قوت رکھتی تھیں۔ یہ آخری یہودی تحریک تھی جسے تقریباً ہر کسی نے قبول کیا

اور جس نے عالمی یہودی برادری کے مذہبی شعور میں ایک عمیق تبدیلی پیدا کی۔ قبالہ کے خصوصی نظام صرف چند بیعت یافتہ لوگوں کے لیے تھے، لیکن اس کے نظریات اور تصورِ خدا یہودوی زہد کا ایک معیاری اظہار بن گئے۔

اس نئے تصورِ خدا سے انصاف کرنے کی خاطر ہمیں سمجھنا ہو گا یہ اساطیر لفظی معنوں میں نہیں لی جاتی تھیں۔ صفد کے قبالہ پسند آگاہ تھے کہ استعمال کی گئی تمثیلات کافی بے باک تھیں۔ لیکن خدا کے متعلق کسی بھی قسم کی گفتگو مسائل انگیز تھی، اور تخلیق کائنات کے متعلق بائبلی عقیدہ تو بہت زیادہ۔ قبالہ پسندوں نے بھی اسے اپنے انداز میں اتنا ہی مشکل پایا جتنا کہ فیلسوف نے پایا تھا۔ دونوں نے صدور کا افلاطونی استعارہ قبول کیا جو خدا کو خود میں سے صادر ہونے والی دنیا میں ملوث کرتا ہے۔ پیغمبروں نے خدا کے تقدس اور دنیا سے علیحدگی پر زور دیا تھا لیکن "الظہر" نے کہا تھا کہ خدا کے سیفیر اتھ کی دنیا ساری حقیقت پر مشتمل تھی۔ اگر وہ نفوذ کل تھا تو اسے دنیا سے الگ کیسے کیا جا سکتا تھا؟ صفد کے موسس بن جیکب کارڈوویرو (1522-70ء) نے واضح طور پر ایک پیراڈاکس دیکھا اور اس سے نمٹنے کی کوشش کی۔ اس کی الٰہیات میں خدا عین سوف ناقابلِ فہم سرچشمۂ الوہیت نہ رہا بلکہ دنیا کی سوچ بن گیا: وہ اپنی تخلیق کردہ تمام چیزوں کی مثالی افلاطونی حالت میں ان کے ساتھ متحد تھا مگر نیچے دنیا میں ان کی نقص زدہ تجسیم سے الگ بھی تھا۔ اس نے وضاحت کی: "چونکہ خدا کے وجود میں تمام موجودات شامل ہیں، اس لیے وہ ساری ہستی پر محیط ہے۔ اس کے سیفیر اتھ میں اس کا جوہر موجود ہے اور وہ خود ہر چیز ہے اور اس سے باہر کچھ بھی موجود نہیں۔"[5] وہ ابن عربی اور ملا صدرا کی وحدانیت سے بہت قریب تھا۔

صفد کے قبالہ ازم کے ہیرو اور ولی اضحاک لوریا (1534-1572ء) نے الوہی ماورائیت اور ہر جگہ موجودگی کے پیراڈاکس کو بیان کرنے کے لیے جو انداز اپنایا وہ خدا کے بارے میں آج پیش کیے گئے نہایت حیرت انگیز خیالات میں سے ایک ہے۔ بیشتر یہودی صوفیا نے اپنے تجربۂ خدا کے بارے میں بہت فصیح البیانی سے کام لیا۔ اس قسم کی روحانیت میں ایک تضاد یہ بھی ہے کہ صوفی اپنے تجربات کو ناقابلِ بیان بتاتے اور ساتھ ہی ساتھ اس کے متعلق سب کچھ لکھ بھی دیتے ہیں۔ اضحاک لوریا ان مقدس افراد میں سے ایک ہے جنھوں نے ذاتی کرشمات کے ذریعے اپنے معتقد بنائے۔ وہ لکھاری نہیں تھا اور اس کے قبالہ پسند نظامِ فکر کے بارے میں ہماری معلومات کی

بنیاد اس کے شاگرد Hayim Vital (1553-1620ء) کے مقالے *Ets Hayim* (شجر حیات) اور جوزف ابن تبول کے ایک مسودے پر ہے جو 1921ء میں شائع ہوا۔

لوریا وحدانیت پرستوں کو صدیوں سے تنگ کرتے چلے آرہے سوال سے نبرد آزما ہوا: کوئی کامل اور لامحدود خدا ایک مصائب بھری محدود دنیا کیسے تخلیق کر سکتا تھا؟ شر کہاں سے آیا؟ لوریا کو اپنا جواب یہ تصور کرنے میں ملا کہ سیفیر اتھ کے صدور سے پہلے کیا واقع ہوا تھا، جب عین سوف نے لطیف دروں بینی کے عمل میں خود کو کھنگالا۔ لوریا نے تعلیم دی کہ عین سوف نے اس دنیا کے لیے جگہ بنانے کی خاطر اپنے اندر خالی جگہ خالی کی جہاں وہ خود بھی نہیں تھا۔ یہ عدم سے تخلیق کے مشکل عقیدے کو ثابت کرنے کی ایک جرأت مندانہ کوشش تھی: عین سوف نے سب سے پہلے خود کو اپنے آپ میں سے باہر نکال تھا۔ یوں سمجھ لیں کہ وہ اپنے اندر مزید گہرائی میں اترا اور خود کو ایک حد تک محدود کر لیا۔ یہ تصور قدیمی *kenosis* سے زیادہ مختلف نہیں جسے مسیحیوں نے تثلیث میں تصور کیا تھا، جس کے تحت خدا نے اظہارِ ذات کی خاطر اپنا آپ بیٹے میں انڈیل دیا۔ سولھویں صدی کے قبالہ پسندوں کی نظر میں *tsimtsum* (انقباض) بنیادی طور پر جلاوطنی کی ایک علامت تھی جس نے تمام مخلوق ہستی کی بنیاد قائم کی اور جسے عین سوف نے خود تجربہ کیا تھا۔

خدا کے سمٹنے سے بننے والی 'خالی جگہ' کو ایک دائرے کے طور پر تصور کیا گیا جس کے ارد گرد عین سوف تھا۔ یہ *tohu bohu* تھا، بے ہیئت بے کار مادہ جس کا ذکر کتابِ پیدائش میں آیا ہے۔ *tsimtsum* کے سمٹنے سے قبل خدا کی تمام مختلف "قوتیں" (جو بعد میں سیفیر اتھ بنیں) ہم آہنگ انداز میں باہم مل گئیں۔ وہ ایک دوسری سے ممیز نہیں تھیں۔ بالخصوص خدا کی ہسد (رحم) اور دِن (سخت فیصلہ) خدا کے اندر کامل ہم آہنگی میں موجود تھیں۔ لیکن *tsimtsum* کے عمل کے دوران عین سوف نے دِن کو اپنے بقیہ اوصاف سے الگ کیا اور اپنی چھوڑی ہوئی خالی جگہ میں دھکیل دیا۔ یوں *tsimtsum* محض خود کو خالی کرنے والی محبت کا ایک عمل نہیں تھا بلکہ اسے ایک قسم کی الوہی صفائی کے طور پر بھی دیکھا جا سکتا تھا: خدا نے اپنے غضب یا فیصلے (جسے "الظہر" نے تمام برائی کی جڑ تصور کیا تھا) کو اپنی نہایت اندرونی ہستی میں سے نکال پھینکا تھا۔ چنانچہ اس کے اولیں فعل نے خود اس کی جانب ایک سخت گیری اور غضب

نا کی ظاہر کی۔ اب دِن، ہسد اور خدا کے بقیہ اوصاف سے علیحدہ ہو کر تخریبی ہو گیا۔ تاہم، عین سوف نے خالی جگہ کو بالکل ہی چھوڑ نہیں دیا۔ الوہی نور کی ایک 'باریک لکیر' اس دائرے میں نفوذ کر گئی جس نے وہ صورت اپنائی جسے "الظہر" نے Adam Kadmon یعنی اولیں انسان کا نام دیا۔

تب سیفیراتھ کا ظہور ہوا، البتہ "الظہر" میں بیان کردہ وقوع پذیری کے مطابق نہیں۔ لوریا نے تعلیم دی کہ سیفیراتھ کی تشکیل Adam Kadmon میں ہوئی تھی: تین اعلیٰ ترین سیفیراتھ – کیتھر (تاج)، حوکمہ (دانش) اور بیناہ (ذہانت) – بالترتیب اس کی ناک، کانوں اور منہ میں سے برآمد ہوئے۔ لیکن تب ایک تباہی ہوئی، جسے لُوریا نے "برتنوں کا ٹوٹنا" (Shevirath Ha-Kelim) کا نام دیا۔ سیفیراتھ کو ایک خصوصی ڈھکن یا برتنوں کی ضرورت تھی تاکہ انھیں ایک دوسرے سے ممیز کیا جا سکے اور دوبارہ اکٹھا ہونے سے روکا جائے۔ یہ "برتن" یا "پائپ" یقیناً مادی نہیں تھے، بلکہ ایک قسم کے دبیز نور سے بنے تھے جس نے سیفیراتھ کی زیادہ خالص روشنی کے لیے بطور "خول" (kelipot) کام کیا۔ جب Adam Kadmon میں سے تین اعلیٰ ترین سیفیراتھ کا صدور ہو گیا تو ان کے برتن کامل انداز میں کام کرنا چاہیے تھے۔ لیکن جب اگلے چھ سیفیراتھ اس کی آنکھوں میں سے برآمد ہوئے تو ان کے برتن اتنے مضبوط نہ تھے کہ الوہی نور کا بوجھ سہہ سکتے اور چکنا چُور ہو گئے۔ نتیجتاً نور بکھر گیا۔ اس میں سے کچھ نور اوپر کی طرف اٹھا اور سرچشمۂ الوہیت میں واپس سما گیا، لیکن کچھ الوہی چنگاریاں خالی بے کار مادے میں گر پڑیں اور بے ترتیبی میں ہی محبوس رہ گئیں۔ تب کے بعد کچھ بھی اپنی موزوں جگہ پر نہیں تھا۔ حتیٰ کہ تین اعلیٰ ترین سیفیراتھ اس تباہی کے نتیجے میں گر کر ایک کمتر حلقے میں آ گئے تھے۔ اصل ہم آہنگی برباد ہو گئی اور سرچشمۂ الوہیت سے بچھڑی ہوئی الوہی چنگاریاں tohu bohu کے بے ہیئت بے کار مادے میں کھو گئیں۔

یہ الوکھی اسطورہ ابتدائے آفرینش میں انتشار کے متعلق قدیم غناسطی اساطیر کی بازگشت ہے۔ یہ سارے تخلیقی عمل میں ملوث تناؤ کو بیان کرتی ہے، جو کتاب پیدائش کے بیان کردہ ترتیب دار اور پُرسکون سلسلے سے زیادہ موجودہ دور کے سائنس دانوں کے پیش کردہ بگ بینگ کے تصور سے قریب ہے۔ عین سوف کے لیے اپنی ایک مخفی حالت میں سے باہر آنا آسان نہیں

تھا: وہ ایک قسم کی آزمائش اور خطا کے ذریعے ہی یہ کام کر سکتا تھا۔ تالمود میں ربیوں نے بھی اسی قسم کا تصور اختیار کیا تھا۔ انھوں نے کہا تھا کہ خدا نے دیگر دنیائیں بنائیں اور یہ دنیا بنانے سے پہلے انھیں تباہ کر دیا تھا۔ لیکن وہ سب کچھ معدوم نہ ہو گیا۔ کچھ قبالہ پسندوں نے اس "توڑ پھوڑ" (Shevirath) کا موازنہ پیدائش اور بیج میں سے پودا پھوٹنے سے کیا۔ تباہی محض ایک نئی تخلیق کا دیباچہ تھی۔ اگرچہ ہر چیز منتشر تھی، لیکن عین سوف اتحادِ نو یا Tikkun نامی عمل ذریعے اس ظاہری بے ترتیبی میں سے نئی زندگی کو باہر لایا۔

تباہی کے بعد عین سوف میں سے نور کا ایک نیا دھارا جاری ہوا اور Adam Kadmon کی پیشانی میں داخل ہو گیا۔ اس مرتبہ سیفیراتھ کو ایک نئی ترتیب میں منظم کیا گیا: اب وہ خدا کے عمومی پہلو نہیں رہے تھے۔ ہر ایک نے "تاثر" (parzuf) کی صورت اختیار کر لی جس میں خدا کی شخصیت کلی طور پر منکشف ہوئی؛ اب تثلیث کے تین پہلوؤں کی طرح اس کے بھی تین ممیز اوصاف تھے۔ لُوریا ناقابلِ پڑتال خدا کے خود کو بطور شخص جنم دینے کے پرانے قبالہ پسند تصور کو بیان کرنے کا ایک طریقہ ڈھونڈ رہا تھا۔ Tikkun کے عمل میں لُوریا نے وضع حمل، پیدائش اور انسانی شخصیت کی ترقی کی علامتیت استعمال کی تاکہ خدا میں بھی اسی طرح کے ارتقا کی بات کر سکے۔ یہ پیچیدہ بیان ہے۔ Tikkun کے دوبارہ جڑنے کے عمل میں خدا نے نئی ترتیب بناتے ہوئے دس سیفیراتھ کو پانچ "تاثرات" میں نئے سرے سے درجہ بند کیا۔ اس کے مندرجہ ذیل مراحل ہیں:

1. کیتھر (تاج یا چوٹی)، اعلیٰ ترین سیفیراہ، جسے "الظہر" نے لُاشے کہا، پہلا تاثر بن گیا۔ اسے 'Arik' یعنی جدِ امجد کا نام دیا گیا۔
2. حوکمہ (دانش) دوسرا تاثر بنی جسے Abba یعنی باپ کا نام دیا گیا۔
3. بیناہ (ذہانت) تیسرا تاثر Ima یعنی ماں تھی۔
4. دِن (فیصلہ)؛ ہسد (رحم)؛ راحامین (شفقت)؛ نیتساخ (تحمل)؛ ہود (شان)؛ (اساس) سب چوتھے تاثر Zeir Anpin یعنی بے قرار واحد میں شمار ہوئے۔

کی محبوبہ ہے:

5. آخری سیفیراہ ملکوتھ (بادشاہت) یا شکینہ: یہ پانچواں تاثر بنی جسے Nuqrab de

Zeir یعنی Zeir کی عورت کا نام دیا گیا۔

جنسی علامتیت سیفیراتھ کی دوبارہ وصل کی تصویر کشی کی ایک بے باک کوشش ہے۔ 'جوڑے' ۔باپ اور ماں، Zeir اور Nuqrah ۔ مجامعت (ziwwug) میں مشغول ہوتے ہیں اور خدا کے اندر مذکر و مؤنث عناصر کا یہ ملاپ بحال شدہ ترتیب کا علامتی روپ ہے۔ قبالہ پسندوں نے اپنے قارئین کو متواتر تنبیہ کی کہ وہ اس سب کو لفظی مفہوم میں نہ لیں۔ یہ کہانی اتحاد کے عمل کو بیان کرنے کے لیے تراشی گئی کیونکہ یہ عمل واضح، منطقی انداز میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا مقصد خدا کی غالب مردانہ تصوریت کا اثر زائل کرنا بھی ہے۔ باطنیت پسندوں کی خواہش کردہ نجات کا انحصار مسیحا کے ورود جیسے تاریخی واقعات پر نہیں تھا، بلکہ یہ ایک ایسا عمل تھا جس میں سے خدا کو خود کو بھی گزرنا پڑا۔ خدا کا پہلا منصوبہ برتنوں کے ٹوٹنے کے موقعہ پر انتشار میں بکھر اور پھنس جانے والی الوہی چنگاریوں کو واپس حاصل کرنے کے عمل میں انسانیت کو اپنا ساتھی بنانا تھا۔ لیکن آدم نے باغ عدن میں گناہ کا ارتکاب کیا تھا۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا ہوتا تو اصل ہم آہنگی بحال ہو جاتی اور الوہی جلاوطنی پہلے سبت کے موقعہ پر اختتام پذیر ہوتی۔ لیکن آدم کی تنزلی نے برتن ٹوٹنے کی اولیں تباہی کو دہرایا۔ تخلیق شدہ شیرازہ بکھر گیا، اس کی روح میں الوہی نور منتشر ہوا اور شکستہ مادے میں مقید ہو گیا۔ نتیجتاً خدا نے ایک اور منصوبہ بنایا۔ اس نے اسرائیل کو اپنا مددگار منتخب کیا تھا تاکہ حاکمیت اور کنٹرول کی جدوجہد کر سکے۔ اگرچہ اسرائیل بیرونی علاقوں کی بے خدا اور ظالمانہ اقلیم میں بکھرے ہوئے تھے (خود الوہی چنگاریوں کی طرح) لیکن یہودی ایک خصوصی مشن رکھتے تھے۔ جب تک الوہی چنگاریاں جدا اور مادے میں گمشدہ ہیں، تب تک خدا نامکمل ہے۔ توریت پر محتاط انداز میں عمل اور عبادت کے نظم و ضبط کے ذریعے ہر یہودی چنگاریوں کو ان کے الوہی ماخذ میں بحال کرنے اور دنیا کو نجات دلانے میں مدد دے سکتا تھا۔ نجات کے اس تصور میں خدا اوپر بیٹھا انسانیت کو نہیں دیکھ رہا، بلکہ (جیسا کہ یہودیوں نے ہمیشہ اصرار کیا تھا) اصل میں وہ نوعِ انسانی پر منحصر ہے۔ یہودی لوگ خدا کو نئے سرے سے تشکیل دینے میں مدد کرنے کی بے مثال مراعات رکھتے ہیں۔

لوریا نے شکینہ کی جلاوطنی کے اصل امیج کو ایک نیا مفہوم دیا۔ یاد رہے کہ تالمود میں ربیوں نے معبد کی تباہی کے بعد شکینہ کو اپنی مرضی سے یہودیوں کے ہمراہ جلاوطن ہوتے دیکھا تھا۔

"الظہر" نے شکینہ کو آخری سیفیراہ کے ساتھ شناخت کیا اور اسے الوہیت کا مؤنث پہلو بنا دیا۔ لوریا کی اسطورہ میں برتنوں کے ٹوٹنے پر شکینہ بھی دیگر سیفیراتھ کے ساتھ تنزلی کا شکار ہوئی۔ Tikkun کے پہلے مرحلے میں وہ Nuqrah بن گئی اور Zeir (چھوٹا 'وسطی' سیفیراتھ) کے ساتھ مجامعت کے ذریعے الوہی دنیا میں تقریباً متحد ہو گئی تھی۔ لیکن جب آدم نے گناہ کیا تو شکینہ ایک مرتبہ پھر تنزلی کا شکار ہوئی اور اس بار بقیہ سرچشمۂ الوہیت کے ہمراہ جلاوطن ہوئی۔ قرین قیاس طور پر لُوریا نے ان مسیحی غناسطیوں کی تحریروں کو پڑھ رکھا تھا جنھوں نے کافی حد تک اسی بھی اسطوریات وضع کی۔ اس نے برجستہ انداز میں جلاوطنی اور تنزلی کی پرانی اساطیر کو نیا روپ دے کر سولھویں صدی کے الم ناک حالات کے مطابق بنایا۔ یہودیوں نے بائبلی عہد میں (جب وہ احد خدا کا عقیدہ وضع کر رہے تھے) الوہی مجامعت اور جلاوطن دیوی کی کہانیوں کو مسترد کر دیا تھا۔ پاگان ازم اور بت پرستی کے ساتھ ان کے تعلق نے منطقی طور پر سیفاردیم کو باغی کر دیا۔ اس کی بجائے فارس سے لے کر انگلینڈ، جرمنی سے پولینڈ، اٹلی سے شمالی افریقہ، ہالینڈ سے یمن تک کے یہودیوں نے لوریا کی اسطوریات کو قبول کیا۔ یہودی انداز میں ڈھلنے کے بعد یہ ایک مدفون سُر چھیڑنے اور مایوسی کی فضا میں شمعِ اُمید جلانے کے قابل ہو گیا تھا۔ اس نے یہودیوں کو یہ یقین کرنے کے قابل بنایا کہ درپیش خوفناک حالات کے باوجود ایک مطلق معنی اور وقعت موجود تھی۔

یہودی شکینہ کی جلاوطنی ختم کر سکتے تھے۔ یہودی یہواہ کی وطن بدری ختم کر سکتے تھے۔ حرّا کی پابندی کے ذریعے اپنے خدا کی تعمیر نو کرنا ممکن تھا۔ اس اسطورہ کا موازنہ پروٹسٹنٹ الٰہیات سے کرنا باعثِ دلچسپی ہے جو لُوتھر اور کیلون تقریباً اسی دور میں یورپ میں تخلیق کر رہے تھے۔ دونوں پروٹسٹنٹ مصلحین نے خدا کی مطلق حاکیت کا پرچار کیا: ان کی الٰہیات کے مطابق (جیسا کہ ہم غور کریں گے) مرد و خواتین اپنی نجات کے لیے کچھ بھی کرنے کے قابل نہیں۔ تاہم، لُوریا نے اعمال کے ایک عقیدے کا پرچار کیا: خدا کو انسانوں کی ضرورت تھی اور ان کی عبادت و نیک اعمال کے بغیر کچھ نامکمل رہتا۔ یورپ میں یہودی لوگ خود پر ٹوٹنے والی آفت کے باوجود انسانیت کے متعلق پروٹسٹنٹس کی بہ نسبت زیادہ رجائیت پسند ہونے کے قائل تھے۔ لُوریا نے Tikkun کے مشن کو مراقباتی حوالے سے دیکھا۔ جہاں یورپ میں مسیحی

۔کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں۔نئے نئے مسلک تشکیل دے رہے تھے، وہاں لُوریا نے ابراہام ابولفیہ کی باطنی تکنیکوں کو بحال کیا تاکہ یہودیوں کو اس قسم کی عقلی سرگرمی سے ماورا ہونے اور زیادہ وجدانی بصیرت حاصل کرنے میں مدد دے سکے۔ ابولفیہ کی روحانیت میں الوہی نام کو ترتیب نو دینے کے عمل نے قبالہ پسند کو یاد دہانی کروائی کہ "خدا" کا مفہوم انسانی زبان کے ذریعے موزوں حد تک بیان نہیں کیا جاسکتا تھا۔ لُوریا کی اسطوریات میں یہ الٰہ کی تشکیل نو اور تعمیر نو کی علامت بھی تھا۔ Hayim Vital نے لُوریا کے بیان کردہ اصولوں کو نہایت گہرا جذباتی اثر بیان کیا ہے۔ خود کو اپنے معمول کے روزمرہ تجربے سے الگ کرنے کے ذریعے۔ جب دوسرے سو رہے ہوں تو بیداری اور جب دوسرے کھا رہے ہوں تو فاقہ کشی، کچھ دیر کے لیے گوشہ گیری ۔ایک قبالہ پسند عام بولی سے کوئی تعلق نہ رکھنے والے عجیب الفاظ پر توجہ مرکوز کر سکتا تھا۔ وہ خود کو کسی اور دنیا میں محسوس کرتا، خود کو کانپتے اور لرزتے ہوئے پاتا، کہ جیسے باہر سے کوئی قوت اس پر غالب آ گئی ہو۔

لیکن کوئی پریشانی موجود نہ تھی۔ لُوریا نے اصرار کیا کہ قبالہ پسند کو اپنی روحانی مشقیں شروع کرنے سے قبل ذہن کو قطعی پرسکون کر لینا چاہیے۔ خوشی اور مسرت لازمی تھے: کوئی سینہ کوبی یا پچھتاوا، کوئی احساسِ گناہ یا اپنی کارکردگی کے متعلق کوئی تشویش نہیں ہونی چاہیے تھی۔ Vital نے اصرار کیا کہ شکینہ دکھ اور تکلیف والی جگہ میں نہیں رہ سکتی ۔ہم نے غور کیا ہے کہ اس تصور کی جڑیں تالمود میں ہیں۔ یاسیت کا ماخذ دنیا میں شر کی قوتیں ہیں، جبکہ مسرت قبالہ پسند کو خدا سے محبت کرنے اور اُس سے چمٹے رہنے کے قابل بناتی ہے۔ قبالہ پسند کے دل میں کسی، حتیٰ کہ غیر یہودیوں (goyim) کے لیے بھی کوئی جارحیت یا غصہ نہیں ہونا چاہیے۔ لُوریا نے غصے کو بت پرستی کے ساتھ شناخت کیا، کیونکہ غصے بھرے آدمی پر ایک "اجنبی دیوتا" چھا جاتا ہے۔ لُوریائی باطنیت پر تنقید کرنا بہت آسان ہے۔ جیسا کہ گریشام شولیم نے نشاندہی کی، خدا عین سوف کی بزیت (جو "الظہر" میں اس قدر طاقتور تھی) *tsimtsum*، برتنوں کے ٹوٹنے اور *Tikkun* کے ڈرامے میں گم ہو جانے پر مائل ہے۔[6] اگلے باب میں ہم غور کریں گے کہ اس نے یہودی تاریخ میں ایک تباہ کن اور پریشان کن باب کا اضافہ کیا۔ تاہم، لُوریا کا تصورِ خدا یہودیوں کو مسرت اور مہربانی کا ایک جذبہ پیدا کرنے میں مدد دینے کے قابل تھا۔ ساتھ ساتھ انھوں نے

ایسے دور میں انسانیت کا ایک مثبت نقطۂ نظر بھی اپنایا جب یہودیوں کا احساسِ جرم اور غصہ بہت سوں کو مایوسی اور عقیدے سے روگردانی پر مائل کر سکتا تھا۔

یورپ کے مسیحی اس قسم کی مثبت روحانیت پیدا کرنے کے قابل نہ تھے۔ انھوں نے بھی تاریخی تباہیوں کو سہا: 1348ء کی کالی موت اور آوی نیون میں اسیری (1334-42ء) کے کلیسائی سکینڈل اور عظیم پھوٹ (1378-1417ء) نے انسانی حالت کی کم ہمتی کو عیاں کیا اور کلیسا کا شیرازہ منتشر کر دیا۔ انسانیت خدا کی مدد کے بغیر مصیبت میں مبتلا نظر آتی تھی۔ چنانچہ چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں آکسفورڈ کے ڈونز سکوٹس (1265-1308ء) اور جین دی گرسان (1363-1429ء) نے خدا کی حاکمیتِ اعلیٰ پر زور دیا جو انسان کے تمام اعمال کی نگرانی کرتا تھا۔ مرد اور عورت اپنی نجات میں کوئی کردار نہیں ادا کر سکتے تھے، نیک اعمال صرف اس لیے اچھے تھے کیونکہ خدا نے انھیں اچھا قرار دیا تھا۔ لیکن ان صدیوں کے دوران ایک مختلف رجحان بھی دیکھنے میں آیا: گرسان خود بھی ایک صوفی تھا جو یقین رکھتا تھا کہ "حقیقی عقیدے پر مبنی وجوہ کے ذریعے خدا کو تلاش کرنے، خدا کی فطرت کو سمجھنے کی بجائے بنیادی طور پر محض خدا کی محبت سے لگاؤ قائم رکھنا بہتر" تھا۔[7] چودھویں صدی کے یورپ میں تصوف کی جانب جھکاؤ کی کیفیت پائی جاتی تھی اور لوگ یہ تسلیم کرنے لگے تھے کہ خدا نامی بزیت کی وضاحت کرنے کے لیے منطق کا ہتھیار ہی کافی نہ تھا۔ جیسا کہ تھامس اے کیمپس نے "The Imitation of Christ" میں کہا:

> اگر آپ میں انکساری کا فقدان ہے اور آپ تثلیث کو ناراض کرتے ہیں تو تثلیث کے بارے میں عالمانہ بحث کرنے کا کیا فائدہ۔ میں اتنا زیادہ پچھتاوا محسوس کرتا ہوں بیان کرنے سے قاصر ہوں۔ اگر آپ ساری بائبل کو زبانی یاد کر لیں اور سارے فلسفیوں کی تعلیمات کا علم حاصل کر لیں تو بھی یہ چیز آپ کو خدا کی رحمت اور محبت کے بغیر کیسے مدد دے گی۔[8]

The Imitation of Christ اپنی غیر دوستانہ اور دلگیر مذہبیت کے ساتھ تمام مغربی روحانی کلاسیکس سے زیادہ مقبول ہوئی۔ ان صدیوں کے دوران یسوع مسیح انسان زہد کا مرکز بنتا گیا۔ صلیب کے سٹیشنز بنانے کا دستور بالخصوص یسوع مسیح کی جسمانی تکلیف اور دکھ کی تفصیل

بتانے کے لیے پڑا۔ چودھویں صدی کے کسی گمنام شخص کے لکھے ہوئے کچھ مراقبات قاری کو بتاتے ہیں کہ جب وہ ساری رات 'آخری ضیافت' اور 'باغ میں اذیت' پر مراقبہ کرنے کے بعد صبح کے وقت بیدار ہوتا ہے تو اس کی آنکھیں رونے کے باعث بدستور سرخ ہوں گی۔ اسے فوراً ہی یسوع کے مقدمے پر مراقبہ شروع کر دینا اور اس کے پیچھے پیچھے کالوری تک جانا چاہیے۔ قاری پر زور دیا گیا ہے کہ خود کو مسیح کی جان بچانے کے لیے حکام کی منت سماجت کرتا، جیل میں اس کے ساتھ بیٹھا اور اس کے ہاتھوں و پیروں کی زنجیروں کو چومتا ہوا تصور کرے۔[9] اس مایوس کن پروگرام میں ظہورِ نو پر زور بہت کم ہے۔ اس کی بجائے یسوع کی زود پذیر انسانیت کو اجاگر کیا گیا۔ جدید قاری ایک جذباتی تشدد کے علاوہ خوفناک تجسس بھی محسوس کرتا ہے۔ حتیٰ کہ عظیم باطنیت پرستوں، سویڈن کی برجٹ یا ناروچ کی جولیان نے بھی یسوع مسیح کی جسمانی حالت کے متعلق خوف ناک تفصیلات کے ساتھ قیاس آرائی کی:

میں نے اس کا پیارا چہرہ دیکھا جو خشک، بے خون اور موت سے زرد ہو رہا تھا۔ وہ اور بھی زیادہ زرد، موت زدہ اور بے جان ہو گیا۔ موت آنے پر وہ نیلے رنگ کا ہو گیا، آہستہ آہستہ اس کا رنگ بدلنے لگا اور جسم کی موت جاری رہی۔ میرے لیے اس کا جذبہ اس کے رحمت یافتہ چہرے سے ظاہر ہوتا تھا، اور بالخصوص اس کے ہونٹوں سے۔ وہاں بھی میں نے وہی چار رنگ دیکھے۔ البتہ پہلے وہ بہت تازہ، سرخ اور حسین نظر آئے تھے۔ موت سرایت کرنے پر اس کے نتھنے بھینچے جا رہے تھے اور اس کا پیارا جسم موت کے باعث سُوکھ کر کالا اور نسواری ہو گیا۔[10]

یہ بیان ہمیں چودھویں صدی میں جرمنوں کی تصلیب یاد دلاتا ہے جن کے جسم بگڑے ہوئے اور خون آلود تھے۔ Matthias Grunewald (1480-1528ء) کی تحریروں میں یہ مناظر اپنے عروج کو پہنچے۔ جولیان خدا کی فطرت میں ایک عظیم بصیرت پیش کرنے کے قابل تھی: اس نے حقیقی صوفی کی طرح تثلیث کو روح کے اندر جاگزیں بیان کیا، نہ کہ باہر موجود ایک خارجی حقیقت کے طور پر۔ لیکن انسان مسیح پر مغربی فکر کی قوت اس قدر طاقت ور لگتی تھی کہ اس کی مدافعت کرنا مشکل تھا۔ چودھویں اور پندرھویں صدیوں کے دوران یورپ میں مرد و خواتین خدا کی بجائے دوسرے انسانوں کو اپنی روحانی زندگی کا مرکز بنانے لگے تھے۔

مریم اور اولیا کے قرونِ وسطیٰ والے مسلک نے یسوع انسان کے لیے بڑھتی ہوئی بھگتی کے ساتھ ساتھ ترقی پائی۔ متبرکات اور مقدس مقامات کے لیے ذوق و شوق نے بھی مغربی مسیحیوں کی توجہ ایک ضروری چیز سے ہٹائی۔ لوگ خدا کے سوا ہر چیز پر غور و فکر کرتے ہوئے معلوم ہوتے تھے۔

مغربی روح کا تاریک پہلو نشاۃ ثانیہ کے دوران اور بھی زیادہ نمایاں ہو گیا۔ نشاۃ ثانیہ کے فلسفی اور انسانیت پسند قرونِ وسطیٰ کی رہبانیت پر بہت زیادہ معترض تھے۔ انھوں نے متکلمین کو شدید ناپسند کیا جن کی پیچیدہ قیاس آرائیوں نے خدا کو اجنبی اور بیزار کن بنا دیا تھا۔ اس کی بجائے وہ ایمان کے ماخذوں، بالخصوص سینٹ آگسٹائن کی جانب لوٹ جانا چاہتے تھے۔ قرونِ وسطیٰ والوں نے آگسٹائن کو ایک ماہر الٰہیات کی حیثیت میں تعظیم دی تھی، لیکن انسانیت پسندوں نے "اعترافات" کو نئے سرے سے دریافت کیا اور اسے ایک انسان کے روپ میں دیکھا جو نجی کوشش کر رہا تھا۔ انھوں نے دلیل دی کہ مسیحیت عقائد کا ایک مجموعہ نہیں بلکہ ایک تجربہ تھا۔ لورینتسو ویلا (57-1407ء) نے مقدس عقیدے کو "جدلیات کی چالاکیوں" اور "مابعد الطبیعیاتی چکر بازیوں"[11] کے ساتھ ملانے کی کوشش کو بے کار قرار دیا، سینٹ پال نے ان "فضولیات" پر لعنت ملامت کی تھی۔ فرانسسکو پیٹرارک (74-1304ء) نے کہا کہ دینیات اصل میں خدا کے بارے میں شاعری تھی۔" اور اس کے مؤثر ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہ دل کی گہرائیوں میں اتر جاتی تھی۔[12] انسانیت پسندوں نے بشریت کی عظمت کو نئے سرے سے دریافت کیا تھا، لیکن اس کے نتیجے میں انھوں نے خدا سے انکار نہ کیا: اس کی بجائے انھوں نے اپنے عہد کے سچے آدمیوں کی حیثیت میں خدا کی بشریت پر زور دیا جو انسان بن گیا تھا۔ لیکن پرانے خطرات بدستور موجود رہے۔ نشاۃ ثانیہ کے افراد انسانی علم کی کم طاقتی سے بخوبی آگاہ تھے اور آگسٹائن کے شدید احساسِ گناہ سے بھی ہمدردی رکھ سکتے تھے۔ جیسا کہ پیٹرارک نے کہا:

میں نے کتنی ہی بار اپنی تکلیف اور موت پر غور و فکر کیا ہے؛ کیسے سیلِ اشک سے میں نے اپنے داغ دھونے کی کوشش کی کہ شاذ ہی کبھی اس کی بات کرتے وقت اپنے آنسو روک پایا۔ پھر بھی یہ سب رائیگاں گیا۔ یقیناً خدا بہترین ہے اور میں بدترین ہوں۔[13]

البتہ خدا اور انسان کے مابین ایک وسیع فاصلہ پایا جاتا تھا۔ کولوچیو سالوتی (1331-1406ء)

لیونارڈو برونی (1369-1444ء) دونوں نے خدا کو ایک قطعی اور انسانی ادراک سے ماورا ہستی تصور کیا۔

تاہم، جرمن فلسفی اور کلیسیائی آدمی نکولس آف کیوسا (1400-64ء) خدا کو سمجھنے کی انسانی اہلیت کے بارے میں زیادہ پر یقین تھا۔ وہ نئی سائنس میں گہری دلچسپی رکھتا تھا جس کے خیال میں تثلیث کی پر اسراریت خدا کی تفہیم میں مدد دے سکتی تھی۔ مثلاً ریاضی، جو خالصتاً مجرد خیالات کے ساتھ بحث کرتا تھا، ایک خاص قسم کی قطعیت مہیا کر سکتا تھا جو دیگر نظاموں میں ممکن نہ تھی۔ چنانچہ ریاضی میں زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم کے تصورات خواہ دیکھنے میں متضاد لگتے ہیں لیکن اصل میں انھیں منطقی اعتبار سے ایک ہی جیسا سمجھا جا سکتا ہے۔ خدا کا تصور اسی "تضادات کے اتفاق"[14] میں مضمر تھا: زیادہ از زیادہ کے تصور میں ہر چیز شامل تھی؛ یہ اتحاد اور لزوم کے تصورات کی جانب اشارہ کرتا تھا جو براہ راست خدا کی راہ دکھلاتا۔ نیز، زیادہ از زیادہ لکیر ایک مثلث، ایک دائرہ یا کُرہ نہیں، بلکہ تینوں کا امتزاج تھی: اجتماعِ اضداد ایک تثلیث بھی تھا۔ تاہم، نکولس کا ہوشیار مظاہرہ بہت کم مذہبی مفہوم رکھتا تھا۔ لگتا ہے کہ اس نے تصورِ خدا کو گھٹا کر محض الفاظ کا ایک گورکھ دھندا بنا دیا۔ لیکن اس کا یہ یقین کہ "خدا ہر چیز، حتیٰ کہ تضادات میں بھی سمایا ہوا ہے"[14] اس یونانی آرتھوڈوکس ادراک سے بہت قریب تھا کہ تمام سچی الٰہیات کو پیراڈاکسیکل ہونا چاہیے۔ ایک فلسفی اور ریاضی دان کی بجائے ایک روحانی استاد کی حیثیت میں لکھتے ہوئے نکولس آگاہ تھا کہ مسیحی کو خدا تک پہنچنے کی جستجو کرتے ہوئے "ہر چیز کو پیچھے چھوڑ دینا" چاہیے اور "حتیٰ کہ اپنی عقل سے بھی ماورا ہو کر" تمام احساس اور منطق سے بالاتر ہو جانا چاہیے۔ خدا کا چہرہ بدستور پردے میں ہی رہے گا، "ایک راز اور پر اسرار خاموشی میں ملفوف۔"[15]

نشاۃ ثانیہ کی نئی بصیرتیں منطق کی حدود سے باہر موجود زیادہ گہرے خدشات کا کوئی جواب پیش کرنے سے قاصر تھیں۔ نکولس کی موت کے کچھ ہی عرصہ بعد اس کے وطن جرمنی میں ایک دہشت نے جنم لیا اور سارے یورپ پر چھا گئی۔ 1484ء میں پوپ انوسینٹ ہشتم نے ایک فرمان جاری کیا جو چڑیلوں کے حوالے سے واہموں کا نقطۂ آغاز تھا۔ اس نے مغربی روح کی نچلی تاریک طرف کو آشکار کیا۔ اس اندوہناک لہر کے دوران ہزاروں مردوں و عورتوں کو تشدد کا

نشانہ بنا کر حیرت انگیز جرائم کی ذمہ داری قبول کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔ انھوں نے کہا کہ شیطانوں نے ان کے ساتھ مباشرت کی تھی، کہ وہ اُڑ کر ہزاروں میل دور شیطان کے ساتھ رنگ رلیوں کی محفل میں شریک ہونے گئے تھے۔ اب ہم جانتے ہیں کہ کوئی چڑیل موجود نہ تھی بلکہ ایک دیوانہ پن اجتماعی تخیل کی نمائندگی کر رہا تھا۔ یہ تخیل سامیت مخالفت اور گہرے جنسی خوف کے ساتھ منسلک تھا۔ شیطان ایک طاقتور اور قطعی برے خدا کے طور پر ابھر کر سامنے آیا تھا۔ خدا کے دیگر مذاہب میں ایسا کچھ بھی نہ ہوا تھا۔ مثلاً قرآن اس بات کو واضح کر دیتا ہے کہ روزِ قیامت شیطان کو معاف کر دیا جائے گا۔ کچھ فلسفیوں نے دلیل پیش کی کہ وہ خدا کو دوسرے فرشتوں کی بہ نسبت زیادہ پیار کرتا تھا۔ خدا نے روزِ ازل اسے آدم کے سامنے سجدہ ریز ہونے کا حکم دیا تھا لیکن اس نے انکار کر دیا کیونکہ اس کا ایمان تھا کہ صرف خدا ہی سجدے کے لائق ہے۔ تاہم، مغرب میں شیطان ایک بے لگام برائی بن گیا۔ عموماً اسے زبردست جنسی اشتہا والے بہت بڑے جانور کے طور پر پیش کیا گیا۔ شیطان کا یہ پورٹریٹ نہ صرف مدفون خوف اور خدشات کا اظہار تھا بلکہ چڑیلوں کے متعلق واہمے ایک جابرانہ مذہب اور ناقابلِ رسائی خدا کے خلاف بغاوت کی نمائندگی بھی کرتے تھے۔ کال کوٹھڑیوں میں محتسبوں اور "چڑیلوں" نے مل کر ایک تخیل تخلیق کیا جو مسیحیت کا عین الٹ تھا۔ Black Mass ایک خوف ناک لیکن اطمینان بخش عبادت بن گئی جس میں خدا کی بجائے شیطان کو پوجا جاتا تھا جو زیادہ قہار اور جبار لگتا تھا۔[16]

مارٹن لوتھر (1483-1546ء) جادو منتر پر پکا یقین رکھتا تھا اور اس نے مسیحی زندگی کو شیطان کے خلاف جدوجہد خیال کیا۔ "عہدِ اصلاح" کو یہ مسئلہ حل کرنے کی ایک کوشش کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے، پھر بھی بیش تر مصلحین نے خدا کا کوئی نیا تصور پیش نہ کیا۔ سولھویں صدی کے دوران یورپ میں واقع ہونے والی زبردست مذہبی تبدیلی کو محض "عہدِ اصلاح" (Reformantion) کہہ دینا درست نہ ہو گا۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ مصلحین ایک نیا مذہبی شعور اجاگر کرنے کی کوشش میں تھے جسے محسوس تو کیا جا رہا تھا لیکن ابھی تک نظریے کی صورت میں پیش نہیں کیا گیا تھا۔ ان تبدیلیوں کی وجہ صرف کلیسیا کی بدعنوانیاں نہیں تھیں (جیسا کہ اکثر خیال کیا جاتا ہے) اور نہ ہی مذہبی جوش و جذبہ میں کوئی کمی ہو رہی تھی۔ در حقیقت ایک ایسا مذہبی جذبہ موجود نظر آتا ہے کہ جس نے یورپ کے لوگوں کو ان چیزوں پر تنقید

کرنے کے قابل بنایا جنھیں انھوں نے پہلے زیادہ اہمیت نہ دی تھی۔ جرمنی اور سوئٹزر لینڈ میں قومیت پرستی کے فروغ اور شہروں کی تعمیر نے بھی ایک اہم کردار ادا کیا۔ یورپ میں انفرادیت پسندی کا رجحان بھی عروج پر پہنچ گیا۔ اہلِ یورپ اپنے عقائد کو بیرونی اور اجتماعی مفہوم میں لینے کی بجائے مذہب کے زیادہ اندرونی رویوں کی دریافت کا آغاز کر رہے تھے۔ ان تمام عناصر نے ان دردناک اور اچانک تبدیلیوں میں حصہ ڈالا جو مغرب کو جدیدیت کی جانب لے گئیں۔

تبدیلِ مذہب سے قبل لوتھر نے اس خدا کو خوش کرنے کی امید چھوڑ دی تھی جسے وہ نفرت کرنے لگا تھا:

> میں نے ایک بے دوش راہب کی زندگی گزاری، میں نے خدا کے سامنے خود کو ایک گناہ گار محسوس کیا۔ میں یہ بھی یقین نہیں کر سکتا تھا کہ میں نے اپنے اعمال کے ذریعے اس کی خوشنودی حاصل کر لی ہے۔ گناہ گاروں کو سزا دینے والے اس راست باز خدا سے محبت کرنے کی بجائے میں اس سے نفرت کرتا تھا۔ میں ایک اچھا راہب تھا اور اپنے قواعد پر اس قدر سختی کے ساتھ عمل پیرا رہا کہ اگر کوئی راہب عبادت و ریاضت کے ذریعے آسمان تک پہنچ سکتا تو وہ میں ہی ہوتا۔ خانقاہ میں میرے تمام ساتھیوں نے اس کی تصدیق کی۔ پھر بھی میرے ضمیر نے مجھے چین نہ لینے دیا۔[17]

آج بہت سے مسیحی اس روگ کو تسلیم کریں گے جسے عہدِ اصلاح مکمل طور پر ختم نہ کر سکا۔ لوتھر کا خدا غضب ناک تھا۔ کوئی بھی ولی، پیغمبر یا زبوری اس الوہی غضب کو برداشت نہ کر پائے تھے۔ اپنی طرف سے ہر ممکن کوشش کرتے رہنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔ چونکہ خدا ابدی اور ہر چیز پر قادر تھا اس لیے "اپنی ذات میں مطمئن گناہ گاروں کی جانب اس کا قہر یا غضب بھی لامحدود اور ناقابلِ پیمائش تھا۔"[18] خدا کی شریعت یا مذہبی سلسلہ کے قواعد کی پابندی ہمیں بچا نہیں سکتی تھی۔ شریعت محض خوف کا باعث ہی بنتی تھی کیونکہ یہ ہمیں ہمارے ناکافی پن سے آگاہ کرتی تھی۔ شریعت نے امید کا ایک پیغام لانے کی بجائے "قہرِ الٰہی، گناہ، موت اور خدا کی نگاہ میں عذاب زدگی" کو منکشف کیا۔[19]

لوتھر نے بڑا قدم اس وقت اٹھایا جب اس نے بخشش کا اپنا عقیدہ پیش کیا۔ انسان خود کو نجات نہیں دلا سکتا۔ خدا "بخشش" کے لیے درکار ہر چیز مہیا کرتا ہے۔ یعنی گناہ گار اور خدا کے

درمیان تعلق کی بحالی۔ خدا فاعل اور انسان صرف مفعول ہیں۔ ہمارے نیک اعمال اور شریعت کی پیروی ہماری بخشش کی وجہ نہیں بلکہ محض نتیجہ ہیں۔ ہم مذہب کے احکامات پر عمل کرنے کے قابل صرف اس لیے ہیں کیونکہ خدا نے ہمیں نجات دے دی ہے۔ سینٹ پال کے جملے "عقیدے کے ذریعے بخشش" سے یہی مراد تھی۔ لوتھر کی تھیوری میں کوئی نئی بات نہیں تھی: یہ چودھویں صدی کے آغاز سے ہی یورپ میں رائج تھی۔ لیکن لوتھر نے اسے سمجھنے اور اپنانے کے بعد اپنی الجھنوں کو دور ہوتے ہوئے محسوس کیا۔ اس کے نتیجے میں ہونے والے مکاشفے نے "مجھے احساس دلایا کہ جیسے میں نے دوبارہ جنم لیا تھا اور جیسے میں کھلے ہوئے دروازوں کے راستے خود بہشت میں داخل ہوا تھا۔"[20]

تاہم، وہ انسانی فطرت کے بارے میں نہایت مایوس رہا۔ 1520ء میں اس نے "صلیب کی الٰہیات" وضع کر لی تھی۔ اس نے یہ جملہ سینٹ پال سے مستعار لیا جس نے کورنتھی نومبایعین کو بتایا تھا کہ مسیح کی صلیب نے دکھایا تھا کہ "خدا کی بے وقوفی بھی انسانی دانش سے برتر اور خدا کی کمزوری بھی انسانی طاقت سے زیادہ زوردار ہے۔"[21] خدا اپنے "گناہ گاروں" کو معاف کرتا تھا جو خالص انسانی معیاروں کے تحت صرف سزا کے قابل تھے۔ خدا کی طاقت اس چیز میں منکشف ہوئی تھی جو انسانوں کی نظر میں ایک کمزوری تھی۔ لُوریا نے اپنے قبالہ پسندوں کو تعلیم دی تھی کہ خدا صرف مسرت اور طمانیت میں مل سکتا تھا، جبکہ لوتھر نے دعویٰ کیا کہ "خدا صرف دکھ اور صلیب" میں ہی مل سکتا ہے۔[22] اس نقطۂ نظر سے اس نے علم الکلام کے خلاف ایک محاذ کھولا، جھوٹے ماہرِ الٰہیات، جو انسانی مکاری کا مظاہرہ کرتا اور "خدا کی غیر مرئی چیزوں کو اس طرح دیکھتا ہے کہ جیسے وہ واضح طور پر قابلِ ادراک ہوں" کو حقیقی ماہرِ الٰہیات سے ممیز کیا "جو مرئی چیزوں کو سمجھتا اور دکھ و صلیب کے ذریعے خدا کی چیزوں کو منکشف کرتا ہے۔"[23] تثلیث اور تجسیم کے عقائد اس انداز میں مشکوک لگتے تھے کہ انھیں کلیسیا کے فادرز نے تشکیل دیا تھا؛ ان کی پیچیدگی "جلال کی جھوٹی الٰہیات" کا پتا دیتی تھی۔[24] تاہم، لوتھر نائسی، ایفی سس اور کالسیدان کی آرتھوڈوکسی پر کاربند رہا۔ درحقیقت اس کا نظریۂ بخشش مسیح کی الوہیت اور ان کی تثلیثی حیثیت پر منحصر تھا۔ یہ روایتی عقائد مسیحی تجربہ میں اس قدر گہرائی تک جذب ہو چکے تھے کہ لوتھر اور کیلون بھی ان کے بارے میں سوال نہ اٹھا سکے۔ لیکن لوتھر نے جھوٹے علمائے دین

کے پیچیدہ دلائل کو مسترد کر دیا۔ پیچیدہ مسیحیاتی عقائد کے متعلق پوچھے جانے پر اس نے کہا: "مجھے اس سے کیا سروکار؟" اسے بس یہ جاننے سے غرض تھی کہ مسیح اس کے نجات دہندہ تھے۔[25]

حتیٰ کہ لوتھر نے خدا کا وجود ثابت کرنے کے امکان کو بھی شک کی نظر سے دیکھا۔ منطقی دلائل (مثلاً جو ٹامس آکوینس نے استعمال کیے) سے ثابت کیا جا سکنے والا خدا صرف بت پرست فلسفیوں کا تھا۔ جب لوتھر نے دعویٰ کیا تھا ایمان کے ذریعے ہماری بخشش ہو گئی تھی تو اس کی مراد خدا کے متعلق درست تصورات اختیار کرنے سے نہیں تھی۔ اس نے اپنے ایک خطبے میں کہا، "ایمان معلومات، علم اور قطعیت کا نہیں بلکہ ایک والہانہ سپردگی اور اس کی غیر محسوس، غیر آزمودہ اور غیر معلوم نیکی پر ایک پر مسرت داؤ لگانے کا تقاضا کرتا ہے۔"[26] اس نے مسئلۂ ایمان کے بارے میں پاسکل اور کیر کیگارڈ کے پیش کردہ حل کی پیش بینی کر لی تھی۔ عقیدے یا ایمان کا مطلب کسی مسلک کے مفروضات کو تسلیم کر لینا نہیں تھا، اس کی بجائے یہ حقیقت کی جانب تاریکی میں ایک چھلانگ تھا۔ یہ ایک قسم کا علم اور تاریکی تھا جس میں سے کچھ بھی نظر نہیں آ سکتا۔[27] اس نے اصرار کیا کہ خدا نے اپنی فطرت کے بارے میں منطقی انداز میں رائے بازی سے منع کیا تھا۔ صرف منطق کے ذریعے اس تک پہنچنے کی کوشش خطرناک اور باعث مایوسی ثابت ہو سکتی تھی۔ اس کی بجائے مسیحی کو چاہیے کہ وہ خدا کے متعلق منطقی بحث میں الجھنے میں منکشف کردہ سچائیوں پر غور کرے۔ لوتھر نے "Small Catechism" نامی کتابچے میں دکھایا کہ یہ کام کیسے کیا جا سکتا ہے:

> میں یقین رکھتا ہوں کہ یسوع مسیح، جس نے ازل میں باپ سے جنم لیا اور کنواری مریم کے ہاں بطور انسان پیدا ہوا، میرا آقا ہے؛ اس نے مجھ جیسی گمشدہ اور ملعون مخلوق کو نجات دی اور مجھے تمام گناہوں، موت اور شیطان کی گرفت سے آزاد کیا، سونے اور چاندی سے نہیں بلکہ اپنے مقدس اور قیمتی خون سے اور اپنی بے گناہ اذیتوں اور موت سے، تاکہ میں اس کا بن جاؤں، اس کے زیر سایہ زندہ رہوں، اس کی بادشاہت میں رہوں اور پائیدار راست بازی کے ذریعے اس کی خدمت کروں۔[28]

لوتھر کی تربیت متکلمانہ الٰہیات میں ہوئی تھی، لیکن وہ عقیدے کی سادہ صورتوں کی جانب

مصلحین کا خدا

مائل ہوا اور چودھویں صدی کی خشک دینیات (جو اس کے خوف دور کرنے میں کچھ نہیں کر سکتی تھی) کے خلاف رد عمل ظاہر کیا۔ تاہم، کہیں کہیں وہ خود بھی دقیق فلسفیانہ دلائل استعمال کرتا نظر آتا ہے، مثلاً جب اس نے یہ وضاحت کرنے کی کوشش کی کہ اس کی بخشش کیسے ہوئی تھی۔ لوتھر کے ہیرو آگسٹائن نے تعلیم دی تھی کہ گنہگار کو عطا کردہ راست بازی اس کی اپنی نہیں بلکہ خدا کی تھی۔ لوتھر نے اسے ایک لطیف بل دیا۔ آگسٹائن نے کہا تھا کہ یہ الوہی راست بازی ہمارا ایک حصہ بن گئی۔ لوتھر نے اصرار کیا کہ یہ گنہگار سے باہر ہی رہتی تھی، لیکن خدا اسے ایک طرح سے اپنا خیال کرتا تھا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ عہدِ اصلاح نے ایک زیادہ بڑی عقائدانہ گڑبڑ تک پہنچایا اور بہت سے نئے مسالک سامنے آئے۔

لوتھر نے دعویٰ کیا کہ اس نے اپنے عقیدۂ بخشش کو تشکیل دیتے وقت نیا جنم لیا تھا۔ لیکن اصل میں یہ نہیں لگتا کہ اس کی ساری تشویشیں زائل ہو گئی تھیں۔ وہ بدستور ایک پریشان حال، غصیلا اور متشدد شخص رہا۔ تمام مرکزی مذہبی روایات دعویٰ کرتی ہیں کہ کسی بھی روحانیت کو پرکھنے کی کسوٹی روزمرہ زندگی کے ساتھ اس کی یگانگت کی سطح ہے۔ جیسا کہ بدھ نے کہا، وجدان کے بعد آپ کو واپس "بازار میں جانا" اور تمام زندہ مخلوقات کے لیے ہمدردی سے بھرپور رویہ اپنانا چاہیے۔ شانتی، متانت اور شفقت کا احساس تمام سچی مذہبی بصیرت کا طرۂ امتیاز ہیں۔ تاہم، لوتھر ایک خبطی سامیت مخالف، عورتوں سے نفرت کرنے والا، جنسیت سے متنفر تھا۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ تمام باغی کسانوں کو مار ڈالنا چاہیے۔ ایک پر غضب خدا کے تصور نے اسے بھی غضب ناک بنا دیا اور کہا جاتا ہے کہ اس کے جارحانہ کردار نے عہدِ اصلاح کو زبردست نقصان پہنچایا۔ جب اس نے بطور مصلح اپنے کیریئر کا آغاز کیا تو آرتھوڈوکس کیتھولکس نے اس کے بہت سے نظریات کو اپنا لیا جو کلیسیا میں ایک نئی روح پھونک سکتے تھے، لیکن لوتھر کی تشدد پسندی جارحانہ اقدامات کے باعث وہ انھیں غیر ضروری شک کی نظر سے دیکھنے لگے۔[29]

طویل المیعاد میں لوتھر کی بہ نسبت کیلون (1509-64ء) زیادہ بااثر تھا، جس کی سوئس اصلاح (نشاۃ ثانیہ کے بارے میں لوتھر کے نظریات پر مبنی) نے ابھرتے ہوئے مغربی دساتیر پر عمیق اثر ڈالا۔ سولھویں صدی کے اختتام پر "کیلون ازم" ایک بین الاقوامی مذہب کی حیثیت سے قائم ہو چکا تھا جو معاشرے کو مثبت یا منفی طور پر بدلنے اور لوگوں کو یہ یقین دلانے

قابل تھا کہ وہ جو چاہتے حاصل کر سکتے تھے۔ کیلونسٹ خیالات نے 1645ء میں اولیور کروم ویل کے انگلینڈ میں ایک پیوریطانی انقلاب اور 1620ء کی دہائی میں نیو انگلینڈ کی آبادکاری کو تحریک دلائی۔ لوتھر کے خیالات مرکزی طور پر اس کی موت کے بعد جرمنی تک محدود تھے، لیکن کیلون زیادہ ترقی پسند لگتا تھا۔ شاگردوں نے اس کی تعلیمات کو شکل دی اور عہد اصلاح کی دوسری لہر کو باثر بنایا۔ جیسا کہ مؤرخ ہیوز ٹریور روپر نے کہا ہے، کیلون ازم کو اس کے ماننے والوں نے رومن کیتھولک ازم کے پیروکاروں کی بہ نسبت زیادہ آسانی سے ترک کیا۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ "جو ایک مرتبہ کیتھولک بن جائے وہ ہمیشہ کیتھولک رہتا ہے۔" تاہم، کیلون ازم ایک اپنا تاثر رکھتا ہے: ایک مرتبہ ترک کر دیے جانے کے بعد اس کا اظہار سیکولر طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔[30] یہ بات بالخصوص یو ایس میں درست ثابت ہوئی۔ بہت سے امریکی اب خدا کو پیوریطانی اخلاقیات اور کیلونی نظریۂ انتخاب کی روشنی میں نہیں مانتے، وہ خود کو ایک "منتخب قوم" سمجھتے ہیں جس کا جھنڈا اور نصب العین ایک نیم الوہی مقصد رکھتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ تمام بڑے مذاہب ایک مفہوم میں تہذیب اور بالخصوص شہر کی پیداوار تھے۔ وہ ایک ایسے دور میں متشکل ہوئے جب امیر تاجر طبقات پرانی پاگان اسٹیبلشمنٹ پر فوقیت حاصل کر رہے تھے اور اپنے مقدر کو اپنے ہاتھوں میں لینا چاہتے تھے۔ کیلون کی مسیحیت بالخصوص یورپ کے نئے ترقی کرتے ہوئے شہروں کی بورژوازی کے لیے پرکشش تھی جو استبدادی سلسلۂ مراتب کی زنجیروں کو جھٹک دینے کے خواہش مند تھے۔

اپنے سے پہلے کے سوئس ماہر الٰہیات ہلڈرخ زونگلی (1485-1531ء) کی طرح کیلون خاص طور پر ایمان میں دلچسپی نہیں رکھتا تھا: اس کی دلچسپی کا محور مذہب کے سماجی، سیاسی اور اقتصادی پہلو تھے۔ وہ ایک زیادہ سادہ، صحیفے پر مبنی زہد کی جانب واپس جانا چاہتا تھا لیکن تثلیث کے غیر بائبلی عقیدے پر بھی کاربند تھا۔ جیسا کہ اس نے "The Institutes of the Christian Religion" میں لکھا، خدا نے "اپنے ایک ہونے کا اعلان کیا تھا، لیکن اس وحدت کو ہمارے سامنے تین اشخاص کی صورت میں پیش کیا۔"[31] اس نے 1553ء میں تثلیث سے انکار کے جرم میں ہسپانوی ماہر الٰہیات مائیکل سرویٹس کو موت کی سزا دلوائی۔ سرویٹس نے کیتھولک سپین سے فرار ہو کر کیلون کے جنیوا میں پناہ لی تھی اور دعویٰ کیا تھا کہ

حواریوں اور کلیسیا کے اولین فادرز کے عقیدے کی جانب واپس جا رہا تھا جنھوں نے اس غیر معقول مسلک کے متعلق کبھی نہیں سنا تھا۔ کچھ انصاف سے کام لیتے ہوئے سرویٹس نے کہا کہ عہد نامۂ جدید میں ایسا کچھ نہیں ہے جو یہودی صحائف کی کٹر وحدانیت کے منافی ہو۔ عقیدۂ تثلیث ایک انسانی اختراع تھا "جس نے انسانوں کے اذہان کو حقیقی مسیح کے علم سے بیگانہ کر دیا اور ہمارے سامنے سہ لخت خدا پیش کیا۔"[32] دو اطالوی مصلحین — جورجیو بلینڈراٹا (1515-90ء) اور فاسٹس سوکینس (1539-1604ء) — بھی اس کے ہم خیال تھے جو بھاگ کر جنیوا آئے مگر جانا کہ ان کی الٰہیات سوئس اصلاح کے حساب سے زیادہ ہی ریڈیکل تھی؛ حتیٰ کہ وہ نجات کے روایتی مغربی نقطۂ نظر کو بھی نہیں مانتے تھے۔ وہ یہ ایمان بھی نہیں رکھتے تھے کہ صلیب پر مسیح کی موت نے مرد و خواتین کو بخشش دلوا دی تھی، بلکہ صرف "ایمان" اور خدا پر بھروسا ہی باعث نجات ہو سکتا تھا۔ سوکینس نے اپنی کتاب "Christ the Saviour" میں نائسی کی نام نہاد آرتھوڈوکسی کو مسترد کیا: ابن خدا کی اصطلاح یسوع مسیح کی الوہی فطرت کے بارے میں ایک بیان نہیں تھی، بلکہ اس کا مطلب صرف مسیح کا خدا کا خصوصی محبوب ہونا تھا۔ وہ ہمارے گناہ بخشوانے کی خاطر صلیب پر نہیں مرا تھا، بلکہ وہ محض ایک استاد تھا جس نے "راہ نجات دکھائی اور سکھائی۔" جہاں تک عقیدۂ تثلیث کا تعلق ہے تو وہ محض ایک "بدنمائی" تھا۔ ایک خیالی چیز جو "منطق کے لیے ناگوار" تھا اور صاحب ایمان کو تین الگ الگ دیوتاؤں پر ایمان لانے کی ترغیب دیتا تھا۔[33] سرویٹس کی سزائے موت کے بعد بلینڈراٹا اور سوکینس دونوں بھاگ کر پولینڈ اور ٹرانسلوینیا چلے گئے، اور اپنے "یونی ٹیرین" (واحد پرست) مذہب کو بھی ساتھ لے گئے۔

زونگلی اور کیلون نے خدا کے متعلق نسبتاً زیادہ روایتی تصورات پر انحصار کیا اور لوتھر کی طرح انھوں نے بھی اس کی مطلق حاکمیت پر زور دیا۔ یہ محض ایک عقلی یقین نہیں بلکہ ایک شدید ذاتی تجربہ تھا۔ اگست 1519ء میں، زیورخ میں اپنی منسٹری شروع کرنے سے کچھ ہی عرصہ قبل وہ طاعون کی وبا کا شکار ہوا جس نے شہر کی 25 فیصد آبادی کا صفایا کر ڈالا۔ اس نے خود کو قطعی بے بس پایا اور محسوس کیا کہ وہ خود کو بچانے کے لیے کچھ بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اسے اولیا یا کلیسیا سے مدد مانگنے کا خیال نہ آیا۔ اس کی بجائے اس نے خود کو خدا کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا۔ اس نے یہ

مختصر دعا لکھی:

تو جیسا چاہتا ہے کر

کیونکہ میری کوئی حیثیت نہیں۔

میں تیری کشتی ہوں

اسے پار لگا دے یا ڈبو دے۔34

اس کی سپردگی اسلام کے آئیڈیل جیسی تھی: یہودیوں اور مسلمانوں کی ترقی کے ایک قابلِ موازنہ مرحلے کی طرح، مغربی مسیحی بھی وسیلوں کو قبول کرنے کو تیار نہیں تھے، بلکہ خدا کے حضور اپنی ذمہ داری کا ایک احساس وضع کر رہے تھے۔ اس نے ہمیں اپنی تبدیلِ مذہب کا پورا بیان فراہم نہیں کیا۔ "Commentary on the Psalms" میں وہ بس یہی بتاتا ہے کہ یہ کلیتاً خدا کا کام تھا۔ وہ کلیسیا کی اداراتی صورت اور "پاپائیت کی توہمات" سے مغلوب تھا۔ وہ تعلق توڑ کر آزاد ہونے کے قابل تھا اور نہ ہی ایسا کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ اس کا بدلنا خدا کی کرنی تھی: "آخر کار خدا نے مخفی لگاموں کے ذریعے مجھے مختلف سمت میں موڑ دیا۔ اس نے برسوں سے راسخ ہو چکے ذہن کو رام کر لیا۔"35 صرف خدا ہی مختار اور کیلون قطعی لاچار تھا، البتہ اس نے خود کو کسی خصوصی مشن کے لیے تعینات کردہ محسوس کیا جس کی وجہ اپنی ناکامی کا احساس اور ناطاقتی تھی۔

ریڈیکل تبدیلی آگسٹائن کے زمانے سے ہی مغربی مسیحیت کا خاصہ رہی ہے۔ پروٹسٹنٹ ازم نے ماضی سے یک دم تعلق توڑنے کی روایت جاری رکھی جسے امریکی فلسفی ولیم جیمز نے "بیمار روحوں" کے لیے "دوبارہ جنم" کا مذہب کہا۔36 مسیحی خدا پر ایک نئے ایمان میں "دوبارہ جنم" لے رہے تھے۔ انھوں نے قرونِ وسطیٰ کے کلیسیا کے اللہ اور اپنے درمیان کھڑے وسیلوں کے لشکر کو مسترد کر دیا۔ کیلون نے کہا کہ لوگوں نے پریشانی کے عالم میں اولیا کو تعظیم دی تھی؛ انھوں غضب ناک دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لیے اس کے قریب ترین لوگوں کی بات سنی۔ تاہم، اولیا کے مسلک کو مسترد کرنے میں پروٹسٹنٹس نے اکثر ایسی ہی ایک اور پریشانی ظاہر کر دی۔ جب انھوں نے خبر سنی کہ اولیا بے اثر ہو گئے ہیں، تو اس ہٹ دھرم خدا کے خوف اور دشمنی نے ایک زبردست ردعمل پیدا کیا۔ انگلش انسانیت پسند تھامس مور نے

اولیا پرستی کی "بت پرستی" کے خلاف متعدد شدید تنقیدی تحریروں میں ایک ذاتی نفرت کا سراغ لگایا۔37 یہ رجحان بت پاشی کے تشدد میں سامنے آیا۔ بہت سے پروٹسٹنٹس اور پیوریٹانوں نے عہد نامۂ عتیق میں تراشی ہوئی مورتوں کے خلاف جملوں کو نہایت سنجیدگی سے لیتے ہوئے کنواری مریم اور اولیا کے بت توڑ ڈالے اور گرجا گھروں میں دیواری تصاویر کے چہروں پر سفیدی پھیر دی۔ ان کے مجنونانہ جوش نے دکھایا کہ وہ اس قابلِ اشتعال اور حاسد خدا سے اتنے ہی خوف زدہ تھے جتنا کہ اس وقت ہوئے جب انھوں نے اولیا کو وسیلہ بنا کر دعائیں کیں۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ خدا کو پوجنے کا یہ جوش ایک پرسکون یقین کی نہیں بلکہ ایک پریشانی زدہ استرداد کی پیداوار تھا۔ اسی استرداد کی پریشانی میں قدیم اسرائیلیوں نے عشیرہ کے کھمبے توڑ ڈالے تھے اور اپنے پڑوسیوں کے معبودوں کو شدید لعن طعن کا نشانہ بنایا تھا۔

کیلون کو عموماً تقدیر پرستی کے حوالے سے یاد کیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ نظریہ اس کی فکر کا محور نہیں تھا: اس نے کیلون کی موت سے پہلے "کیلون ازم" میں اہمیت اختیار نہ کی۔ خدا کے حاضر و ناظر اور علیم و خبیر ہونے اور انسان کی آزاد مرضی میں مغاہمت پیدا کرنے کا ماخذ خدا کا ایک تجسیمی نظریہ ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ مسلمانوں نے نویں صدی عیسوی میں اس مسئلے کا سامنا کیا اور انھیں اس کا کوئی منطقی یا استدلالی حل نہ مل سکا۔ اس کی بجائے انھوں نے خدا کی باطنیت اور ناقابلِ ادراک ہونے کی صفت پر زور دیا۔ یونانی آرتھوڈوکس مسیحیوں کو اس مسئلے نے کبھی تنگ نہ کیا، جو پیراڈاکس کا حظ اٹھاتے اور اس میں روشنی کا ایک ماخذ اور القا دیکھتے تھے۔ لیکن مغرب میں یہ فساد کی جڑ بنا رہا جہاں خدا کا ایک زیادہ شخصیتی تصور غالب تھا۔ لوگوں نے خدا کے بارے میں اس طرح بات کرنے کی کوشش کی کہ جیسے وہ کوئی انسان ہو، اور اس پر بھی دنیاوی حدود کا اطلاق ہوتا ہو۔ تاہم، کیتھولک کلیسیا نے اس تصور کو غلط قرار دیا تھا کہ خدا نے ملعونوں کے لیے دوزخ کا دائمی عذاب لکھ دیا تھا۔ کیلون نے تقدیر کے موضوع کو بہت کم جگہ دی۔ انسانوں پر نظر ڈالتے وقت وہ تسلیم کرتا ہے کہ خدا نے واقعی کچھ لوگوں پر دوسروں کی نسبت زیادہ مہربانی کی۔ کچھ لوگوں نے اناجیل کا اثر قبول کیا اور کچھ دیگر بالکل لاتعلق کیوں رہے؟ کیا خدا نے ناانصافی سے کام لیا تھا؟ کیلون نے اس بات سے انکار کیا: کچھ کو منتخب اور کچھ کو مسترد کر دینا خدا کی پراسراریت کی ایک علامت تھی۔38 اس مسئلے کا کوئی منطقی حل موجود نہ

تھا۔ خدا کی محبت اور عدل و انصاف میں مفاہمت نظر نہیں آتی تھی۔ کیلون اس بات سے زیادہ پریشان نہ ہوا، کیونکہ وہ راسخ عقیدے میں زیادہ دلچسپی نہیں رکھتا تھا۔

تاہم، اس کی موت کے بعد جب "کیلون پسندوں" نے خود کو ایک طرف لوتھریوں اور دوسری طرف رومن کیتھولکس سے تمیز کرنا چاہا تو تھیوڈورس بینزا (1519-1605ء)۔ جو جنیوا میں کیلون کا دستِ راست تھا اور اس کی موت کے بعد قیادت سنبھالی ۔ نے نظریہ تقدیر کو کیلون ازم میں بنیادی حیثیت دے دی۔ چونکہ خدا قادرِ مطلق تھا، اس لیے انسان اپنی نجات کے لیے کچھ بھی نہیں کر سکتا تھا۔ خدا تبدیلی سے عاری تھا اور اس کے فرامین منصفانہ اور ابدی تھے: چنانچہ اس نے روزِ ازل ہی کچھ کو بچانے اور باقیوں کو ابدی لعنت کا شکار بنانے کا فیصلہ کر دیا تھا۔ کچھ کیلونسٹ اس ناخوشگوار عقیدے سے خوف زدہ ہو کر پیچھے ہٹ گئے۔ زیریں ممالک میں جیکب آرمینیئس نے کہا کہ یہ خراب الٰہیات کی ایک مثال تھی، کیونکہ یہ خدا کی بات یوں کرتی تھی جیسے وہ کوئی انسان ہو۔ لیکن کیلون پسندوں کو یقین تھا کہ خدا کے متعلق کسی بھی اور مظہر کی طرح معروضی طور پر بات کی جا سکتی تھی۔ دیگر پروٹسٹنٹس اور کیتھولکس کی طرح وہ بھی ایک نئی ارسطو پسندی (*Aristotlianism* - ارسطاطالیسیت) وضع کر رہے تھے جس نے منطق اور مابعد الطبیعیات کی اہمیت پر زور دیا۔ یہ چیز سینٹ ٹامس آکوینس کی ارسطو پسندی سے مختلف تھی، کیونکہ نئے ماہرین الٰہیات ارسطو کی سوچ کے جوہر میں اتنی دلچسپی نہیں رکھتے تھے جتنی کہ اس کے استدلالی طریقۂ کار میں۔ وہ مسیحیت کو ایک مربوط اور منطقی نظام کے طور پر پیش کرنا چاہتے تھے جسے معلوم مقولوں پر مبنی استخراجی استنباط (syllogistic deductions) سے اخذ کیا جا سکتا تھا۔ بلاشبہ یہ نہایت مضحکہ خیز تھا، کیونکہ سبھی مصلحین نے خدا کے متعلق اس قسم کی استدلالیت پسندانہ بحث کو مسترد کیا تھا۔ بعد کے زمانے میں تقدیر پر مبنی کیلونسٹ الٰہیات نے دکھایا کہ جب خدا کے پیراڈاکس اور بسٹری کو شاعری سمجھنے کی بجائے ایک مربوط مگر خوفناک منطق کے ذریعے بیان کیا جائے تو کیا ہو سکتا تھا۔ ایک مرتبہ جب بائبل کی تفسیر علامتی کی بجائے لفظی معنوں میں کی جانے لگے تو اس کا تصورِ خدا ناممکن ہو جاتا ہے۔ زمین پر ہونے والے تمام واقعات کے لیے ذمہ دار معبود کو تصور کرنا ناممکن تضادات پر مشتمل ہے۔ بائبل کا "خدا" ایک ماورائی حقیقت کی علامت نہ رہا اور ایک ظالم و استبدادی فرمانروا بن گیا۔ نظریہ تقدیر اس قسم کے

تخصیتی خدا کی حدود و قیود ظاہر کرتا ہے۔

پیوریٹانیوں (puritans) نے کیلون کو اپنے مذہبی تجربے کی بنیاد بنایا اور خدا کو واضح طور پر ایک جدوجہد پایا: وہ اپنے روزنامچوں اور سوانحات میں طے شدہ تقدیر اور اس تصور سے خوف زدہ نظر آتے ہیں کہ ان کی بخشش نہیں ہو گی۔ تبدیلِ مذہب ایک مرکزی فکر بن گئی، ایک پرتشدد، کرب انگیز ڈرامہ جس میں "گنہگار" اور روحانی ہادی اس کی روح کے لیے "کشتی کرتے۔" تائب کو بار بار شدید تذلیل سے گزرنا یا خدا کی رحمت ملنے کی حقیقی مایوسی کا تجربہ کرنا پڑتا، یہاں تک کہ وہ خدا پر اپنی انحصاریت کو پوری طرح جان لیتا۔ اکثر یہ تبدیلی کرب انگیزی سے ایک نفسیاتی نجات کی صورت میں ہوتی، شدید دلگیری سے راحت کی جانب ایک غیر صحت مندانہ جھکاؤ۔ دوزخ پر حد سے زیادہ زور دینے اور خود کو کڑی کسوٹیوں پر پرکھنے کے نتیجے میں بہت سے پیوریٹانی اعصابی مسائل کا شکار ہو گئے: خودکشی کا رجحان کافی زیادہ نظر آتا ہے۔ پیوریٹانیوں نے اس رجحان کی وجہ شیطان کو قرار دیا جو ان کی زندگیوں میں خدا جیسا ہی بااختیار لگتا ہے۔[39] پیوریٹان ازم کا ایک مثبت پہلو بھی تھا: اس نے لوگوں کو کام کی عظمت کا احساس دلایا جسے اس وقت تک غلامی خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن ایک بدترین بات یہ ہوئی کہ پیوریٹانی خدا نے غیر منتخب بندوں کے خلاف سخت گیر رویے اور عدمِ رواداری کو فروغ دیا۔

اب کیتھولکس اور پروٹسٹنٹس ایک دوسرے کو اپنا دشمن خیال کرنے لگے تھے، لیکن حقیقت میں خدا کے بارے میں ان کا تجربہ اور تصور حیرت انگیز حد تک ایک جیسا تھا۔ ٹرینٹ کی مجلس (1545-63ء) کے بعد کیتھولک ماہرین الٰہیات نے نوارسطوئی (Neo-Aristotelian) دینیات کو اپنا لیا تھا جس نے خدا کے مطالعہ کو ایک فطری سائنس بنا کر رکھ دیا۔ لویولا کے اگناشیئس (1491-1556ء)۔ یسوع کی انجمن کا بانی ۔ جیسے مصلحین نے بھی خدا کے براہِ راست تجربہ کے پروٹسٹنٹ تصور کو اپنایا۔ یسوعیوں کے لیے اس کی بنائی ہوئی "روحانی مشقوں" کا مقصد ایک تبدیلی کو تحریک دلانا تھا جو نہایت مسرت انگیز ہونے کے ساتھ ساتھ پاش پاش کر دینے والا، تکلیف دہ تجربہ بھی ہو سکتا تھا۔ تزکیۂ نفس اور ذاتی فیصلے پر اصرار کے ساتھ اس تیس روزہ عزلت نشینی میں استاد کے ساتھ بیٹھنا پیوریٹانی روحانیت سے زیادہ مختلف نہ تھا۔ تزکیۂ نفس کی یہ 'مشقیں' باطنیت کی جانب ایک منظم، نہایت مستعد جھکاؤ کی نمائندگی کرتی ہیں۔ باطنیت

پسندوں نے اکثر بہت سے ایسے قواعد ترتیب دیے جنھیں آج ماہرینِ تحلیل نفسی استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ بات دلچسپی کی حامل ہے کہ آج کیتھولکس اور اینگلیکنز یہ "مشقیں" علاج کی ایک متبادل قسم کے طور پر استعمال کر رہے ہیں۔

تاہم، اگنا شیئس مصنوعی باطنیت کے خطرات سے آگاہ تھا۔ لوریا کی طرح اس نے بھی متانت اور مسرت کی اہمیت پر زور دیا، اور اپنے شاگردوں کو جذبات کی شدت سے خبردار کیا جس نے اس کی "Rules for the Discernment of Spirits" میں کچھ پیوریٹانیوں کا پیمانہ لبریز کر دیا تھا۔ وہ تجربۂ عزلت نشینی کے دوران مشق کرنے والے کو محسوس ہو سکنے والے مختلف جذبات کو دو حصوں میں بانٹتا ہے: ایسے جذبات جو غالباً خدا کی جانب سے تھے اور ایسے جذبات جو شیطان کی جانب سے تھے۔ خدا کو شانتی، مسرت، امید، مسرت اور "ارتفاعِ ذہن" کے طور پر تجربہ کیا جاتا تھا؛ جبکہ بے چینی، دلگیری، مایوسی اور ذہنی انتشار کا باعث "شریر روح" تھی۔ اگنا شیئس کا اپنا خدا کا احساس بہت شدید نوعیت کا تھا: وہ اسے اکثر خوشی سے رُلایا کرتا، اور ایک مرتبہ اس نے کہا کہ وہ اس کے بغیر زندہ نہ رہ پاتا۔ لیکن اس نے جذبات کے شدید دوروں پر عدم اعتماد کا اظہار کیا اور ایک نئے نفس کی جانب سفر میں نظم و ضبط کی ضرورت پر زور دیا۔ کیلون کی طرح اس نے بھی مسیحیت کو مسیح کے ساتھ ایک روبروئی کے طور پر دیکھا: اس کا نقطۂ عروج "محبت حاصل کرنے کے لیے مراقبہ" تھا جو "تمام چیزوں کو خدا کی اچھائی کی مخلوقات اور اس کی تجلیوں کے طور پر دیکھتا ہے۔"40 اگنا شیئس کے لیے دنیا خدا سے بھرپور تھی۔ اسے مسیحی شریعت کا حصہ بنائے جانے کے دوران شاگردوں نے یاد کیا:

> ہم نے اکثر دیکھا کہ کیسے چھوٹی چھوٹی باتیں بھی اس کی روح کو خدا کی جانب بلندی پر مائل کر سکتی تھیں، اور خدا اخفیف ترین چیزوں میں بھی عظیم ترین ہے۔ کسی چھوٹے پودے، پتے، پھول یا پھل، کسی معمولی کیڑے یا چھوٹے سے جانور کو دیکھ کر بھی اگنا شیئس آسمانوں سے اوپر پرواز کر سکتا اور ماورائے حسیات چیزوں تک پہنچ سکتا تھا۔41

پیوریٹانیوں کی طرح یسوعیوں نے بھی ایک زبردست قوت کا تجربہ کیا جو ان میں اعتماد اور توانائی بھر سکتی تھی۔ جس طرح پیوریٹانیوں نے اٹلانٹک پار کر کے نیو انگلینڈ میں جانے کی بہادری دکھائی تھی، اسی طرح یسوعی مبلغین نے دنیا بھر کا سفر کیا۔ فرانسس ژاویے (1506-1552ء) نے ہندوستان اور جاپان میں مسیحیت کا پرچار کیا، ماتیو ریچی (1532-1610ء) نے چین اور رابرٹ ڈی نوبیلی (1577-1656ء) نے ہندوستان میں انجیل کو عام کیا۔ پیوریٹانیوں کے ہی مانند بہت سے یسوعی پرجوش سائنس دان تھے، اور کہا جاتا ہے کہ لندن کی رائل سوسائٹی یا اکیڈمیا دیل سیمنتو نہیں بلکہ "یسوعیوں کی انجمن" ہی پہلی سائنٹفک سوسائٹی تھی۔

تاہم، کیتھولکس بھی پیوریٹانیوں جتنے ہی مصیبت زدہ لگتے تھے۔ مثلاً اگنا شیئس نے خود کو عظیم گنہگار خیال کرتے ہوئے دعا کی کہ موت کے بعد اس کے جسم کو کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے تاکہ پرندے اور کتے اسے نوچ کھائیں۔ طبیبوں نے اسے تنبیہ کی کہ اگر وہ عبادت کے دوران یونہی زار و قطار روتا رہا تو اپنی بصارت سے محروم ہو سکتا ہے۔ برہنہ پا گھومنے والے کارملیوں کے سلسلے میں عورتوں کی خانقاہی زندگی میں اصلاح لانے والی اویلا کی ٹریسا نے جہنم میں اپنے لیے مخصوص کی گئی جگہ کا خوفناک رویا دیکھا۔ لگتا ہے کہ اس دور کے عظیم اولیا نے دنیا اور خدا کو ناقابلِ مفاہمت متضادات خیال کیا: آپ کو نجات پانے کی خاطر دنیا کو چھوڑنا اور دنیاوی لگاؤں سے لاتعلقی اختیار کرنا لازمی تھا۔ ونسنٹ ڈی پال (جس نے خیرات اور نیک کاموں میں زندگی گزاری) نے دعا کی کہ خدا اس سے والدین کی محبت چھین لے؛ جین فرانسس ڈی Chantal (جس نے Visitation کے سلسلے کی بنیاد رکھی) جب اپنی خانقاہ میں جانے لگی تو وہ اپنے اوندھے منہ لیٹے بیٹے کے اوپر سے گزری: وہ اسے جانے سے روکنے کی خاطر دہلیز پر لیٹ گیا تھا۔ نشاۃ ثانیہ نے آسمان اور زمین میں مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی تھی، جبکہ کیتھولک اصلاح نے انھیں الگ الگ کرنا چاہا۔ خدا نے مغرب کے اصلاح یافتہ مسیحیوں کو شاید مستعد اور طاقتور تو بنایا تھا، مگر مسرور نہیں۔ عہدِ اصلاح دونوں اعتبار سے شدید خوف کا دور تھا: ماضی کی پُرتشدد تحقیر، سخت گیر لعنتیں، تکفیرِ دین اور عقائد سے انحراف کی دہشت، گناہ کا حد سے بڑھا ہوا احساس اور دوزخ کا خبط۔ 1640ء میں ڈچ کیتھولک کارنیلس جانسن کی متنازع کتاب شائع ہوئی۔ اس نے نئے کیلون ازم کی طرح ایک دہشت انگیز خدا کا پرچار کیا جس نے چند منتخب افراد کے سوا تمام انسانوں کے مقدر میں ابدی قہر لکھ دیا تھا۔ ظاہری بات ہے کہ کیلون پسندوں نے اس

کتاب کی تعریف کی اور کہا کہ "یہ کتاب خدا کی رحمت کی ناقابل مدافعت طاقت کے عقیدے کا پرچار کرتی تھی جو درست اور اصلاح یافتہ عقیدے کے عین مطابق تھا۔"42

یورپ میں اس قدر وسیع پیمانے پر پھیلے ہوئے خوف اور مایوسی کی وضاحت ہم کیسے پیش کریں؟ یہ شدید پریشانی کا دور تھا: سائنس اور ٹیکنالوجی پر مبنی ایک نیا معاشرہ نمودار ہو رہا تھا جس نے جلد ہی دنیا کو فتح کر لیا تھا۔ تاہم، خدا ان خطرات کو زائل کرتا اور انھیں تسلی دیتا نظر نہیں آتا جو مثلاً سیفاردی یہودیوں نے اضحاک لوریا کی اساطیر میں پائے تھے۔ مغرب کے مسیحیوں نے غالباً ہمیشہ یہی خیال کیا تھا کہ خدا بہت سخت گیر ہے، اور مصلحین نے اس مسئلے کو اور بھی سنگین بنا دیا۔ مغرب کے خدا کے بارے میں یقین کیا جاتا تھا کہ اس نے لاکھوں انسانوں کے مقدر میں دائمی عذاب لکھ دیا تھا۔ یہ خدا ترتولیان یا آگسٹائن (ملول لمحوں میں) کے پیش کردہ خدا سے بھی زیادہ خوف ناک بن گیا۔ کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک سوچا سمجھا تخیلاتی تصورِ خدا، اسطوریات اور باطنیت پر مبنی، لوگوں کو ٹریجڈی اور پریشانی سے بچنے کی ہمت دینے میں اس خدا سے زیادہ مؤثر ہو جس کی اساطیر کو لغوی تعبیر دی جاتی ہے؟

درحقیقت سولھویں صدی کے اختتام پر یورپ کے بہت سے لوگوں نے محسوس کیا کہ مذہب ناکارہ ہو گیا تھا۔ وہ پروٹسٹنٹس کے ہاتھوں کیتھولکس کے قتل و غارت اور کیتھولکس کے ہاتھوں پروٹسٹنٹس کی تباہی سے نفرت کرتے تھے۔ سینکڑوں لوگ محض یہ نظریہ رکھنے کی وجہ شہید ہوئے کہ کسی ایک فرقے کو سچا ثابت کرنا ممکن نہیں۔ نجات کے لیے مختلف قسم کے نظریات کا پرچار کرنے والے بہت سے فرقے منظر عام پر آ گئے۔ اب الٰہیات کے میدان میں بہت سی راہیں موجود تھیں: بہت سے لوگوں نے خود کو مذہبی مسائل کی رنگا رنگ تفسیروں میں پھنسا ہوا پایا۔ کچھ ایک نے محسوس کیا ہو گا کہ ایمان کا حصول پہلے کی بہ نسبت کہیں زیادہ مشکل ہو گیا تھا۔ چنانچہ یہ بات اہمیت کی حامل تھی کہ مغربی خدا کی تاریخ کے اس موڑ پر لوگوں نے ملحدوں کی نشاندہی کرنا شروع کر دی جن کی تعداد چڑیلوں جتنی ہی کثیر لگتی ہے۔ خدا کے پرانے دشمن اور شیطان کے رفیق۔ کہا جاتا تھا کہ ان ملحدوں نے خدا کے وجود سے انکار کیا تھا اور وہ نئے لوگوں کو اپنے معتقد بنا کر معاشرے کو گھن کی طرح کھا رہے تھے۔ البتہ موجودہ دور جیسی کھلم کھلا اور دوٹوک الحاد پرستی اس وقت ممکن نہ تھی۔ جیسا کہ Lucien Febvre نے

اپنی کلاسیک کتاب "The Problems of Unbelief in the Sixteenth Century" میں ثابت کیا، اس دور میں خدا کے وجود سے مکمل انکار کی راہ میں نظری مشکلات اس قدر عظیم تھیں کہ انھیں دور نہیں کیا جا سکتا تھا۔ پیدائش سے بپتسمہ اور پھر موت سے گرجا گھر کے قبرستان میں تدفین تک ہر مرد اور عورت کی زندگی پر مذہب چھایا ہوا تھا۔ دن کی ہر سرگرمی (جس میں وقفے وقفے سے گھنٹے کی آواز اہل ایمان کو عبادت کے لیے بلاتی) مذہبی عقائد اور دساتیر سے مملو تھی۔ وہ پیشہ ورانہ اور عوامی زندگی پر چھائے ہوئے تھے۔ حتیٰ کہ تجارتی انجمنیں اور یونیورسٹیاں بھی مذہبی تنظیمیں تھیں۔ جیسا کہ Febvre نشان دہی کرتا ہے، خدا اور مذہب اس قدر مطلق طور پر حاضر تھے کہ اس مرحلے پر کسی بھی شخص نے یہ کہنے کا نہ سوچا: "سو ہماری زندگی، ہماری ساری زندگی مسیحیت سے مغلوب ہے! ہماری زندگیوں کا کتنا خفیف سا حصہ سیکولر ہے۔ ہر چیز پر مذہب حکومت، منضبط اور متشکل کرتا ہے!"43 حتیٰ کہ اگر کوئی غیر معمولی شخص مذہب کی فطرت اور خدا کی موجودگی پر سوال اٹھانے کے لیے درکار معروضیت حاصل بھی کر لیتا تو اسے اپنے عہد کے فلسفے اور نہ ہی سائنس سے کوئی حمایت مل پاتی۔ جب تک مربوط وجوہ (جن میں سے ہر ایک کی بنیاد سائنسی ثبوتوں کے ایک اور مجموعے پر ہوتی) کا ایک مجموعہ نہ تشکیل پا جاتا، تب تک کوئی بھی شخص اُس خدا کے وجود کو مسترد نہیں کر سکتا تھا جس کے مذہب نے یورپ میں اخلاقی، جذباتی، جمالیاتی اور سیاسی زندگی کو متشکل اور مغلوب کیا ہوا تھا۔ اس حمایت کے بغیر یہ استرداد محض ایک ذاتی موجِ خیال یا ایک سرسری تحریک ہی ہو سکتی تھی جس پر کوئی سنجیدگی سے غور نہ کرتا۔ جیسا کہ Febvre نے دکھایا، فرانسیسی جیسی ایک مقامی زبان میں یا تو تشکیکیت کے لیے الفاظ ہی نہیں تھے یا پھر اس سلسلے میں نحوی فقدان کا شکار تھی۔ "مطلق،" "اضافیاتی،" "علیت،" "تصور" اور "وجدان" جیسے الفاظ ابھی تک استعمال میں نہیں آئے تھے۔44 ہمیں یہ بھی یاد رکھنا ہو گا کہ ابھی تک دنیا میں کسی بھی معاشرے نے مذہب کو ختم نہیں کیا، جسے زندگی کی ایک حقیقت سمجھ لیا گیا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے اختتام سے پہلے تک چند ایک یورپیوں نے ہی خدا کے وجود سے انکار کرنا ممکن پایا تھا۔

اس وقت لوگوں کی مراد کیا تھی جب انھوں نے ایک دوسرے کو ملحد قرار دیا؟ فرانسیسی سائنس دان Marin Mersenne (1588-1648ء) — جو کٹر فرانسسکی سلسلے کا رکن

"The Theatre of God's Judgement" میں تھامس بیرڈ کے خیالی "ملحد" نے خدا کے ہادی ہونے، روح کی لافانیت اور حیات بعد الموت سے تو انکار کیا مگر خدا کے وجود سے نہیں۔ جان وِنگ فیلڈ نے اپنے مقالے " Atheism Closed and Open Anatomized" (1634ء) میں کہا: "منافق ایک ملحد ہے؛ بے راہرو بد انسان ایک کھلا ملحد ہے؛ مخلوط، بے باک اور مغرور منحرف ایک ملحد ہے: جو بھی شخص تعلیم نہیں لیتا یا اصلاح نہیں کرتا وہ ملحد ہے۔"45 جس نے نیو فاؤنڈ لینڈ کو بسانے میں مدد دینے والے ویلش شاعر ولیم وہان (1577-1641ء) کی نظر میں کرایہ بڑھانے اور عام لوگوں کو بند کرنے والے لوگ بھی بدیہی ملحدین تھے۔ انگلش ڈرامہ نگار تھامس ناش (1567-1601ء) نے اعلان کیا کہ مہم جو، لالچی، نمائش پسند اور فاحشائیں سبھی ملحدین تھے۔

"ملحد" کی اصطلاح ایک گالی تھی۔ کوئی بھی شخص خود کو ملحد کہلوانا برداشت نہیں کر سکتا تھا۔ اس وقت تک یہ ایک طُرۂ امتیاز نہیں بنا تھا۔ تاہم، سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں کے دوران اہل مغرب کے ہاں ایک رویہ پیدا ہوا جس نے خدا کے وجود سے انکار کو نہ صرف ممکن بلکہ قابل خواہش بھی بنا دیا۔ انھیں سائنس میں اپنے خیالات کی حمایت مل گئی۔ مصلحین کے خدا کو سائنس کے حق میں تصور کیا جا سکتا ہے۔ لوتھر اور کیلون خدا کی مطلق حاکمیت پر یقین رکھتے تھے، اس لیے دونوں نے فطرت کے بارے میں ارسطو کے اس تصور کو مسترد کیا کہ یہ اپنی خلقی قوتیں رکھتی تھی۔ انھیں یقین تھا کہ فطرت کسی مسیحی جتنی ہی مجہول تھی جو خدا کی جانب سے بس نجات کا تحفہ وصول ہی کر سکتے تھے مگر اپنے لیے خود کچھ بھی کرنے کے قابل نہ تھے۔ کیلون نے واضح طور پر فطری دنیا کے سائنسی مطالعہ کی منظوری دی جس میں غیر مرئی خدا نے خود کو منکشف کیا تھا۔ سائنس اور صحیفے میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا تھا: خدا نے بائبل میں خود کو ہماری انسانی لاچاریوں کے مطابق بنایا، بالکل اسی طرح جیسے کوئی ماہر خطیب سامعین کی استعداد کے مطابق سوچتا اور بولتا ہے۔ کیلون یقین رکھتا تھا کہ تخلیق کا بیان بچگانہ تتلاہٹ (balbutive) کی ایک مثال تھی جس نے پیچیدہ اور پراسرار عوامل کو سادہ لوگوں کی ذہنیت کے مطابق بنایا تاکہ ہر شخص خدا پر ایمان لا سکے۔46 اسے لفظی معنوں میں نہیں لینا چاہیے تھا۔ تاہم، رومن کیتھولک کلیسیا کا ذہن ہمیشہ ہی کشادہ نہیں تھا۔ 1530ء میں پولش ماہر

تھا- نے بتایا کہ صرف پیرس میں ہی 50,000 ملحد موجود تھے، لیکن اس کے گنوائے ہوئے زیادہ تر ملحد خدا پر یقین رکھتے تھے۔ چنانچہ مائیکل مانٹین کے دوست پیئرے کیرن نے اپنے مقالے "*Les Trois Verites*" (1589ء) میں کیتھولک ازم کا دفاع کیا تھا، لیکن اپنی کزی تصنیف *De La Sagesse* میں منطق کی کمزوری پر اصرار اور دعویٰ کیا کہ انسان ف ایمان کے ذریعے خدا تک پہنچ سکتا تھا۔ مرسینی نے اسے نامنظور کیا اور ملحدیت کے ادف قرار دیا۔ اس کا دریافت کردہ ایک اور کافر اطالوی منطق پسند گیارڈانو برونو (1548-1600ء) تھا، حالانکہ برونو ایک قسم کے روایتی خدا پر یقین رکھتا تھا جو کائنات کی روح، ماخذ اور انجام تھا۔ مرسینی نے ان دونوں اشخاص کو ملحد قرار دیا کیونکہ خدا کے معاملے میں ان سے اتفاق نہیں رکھتا تھا، نہ کہ اس لیے کہ انھوں نے مطلق ہستی کے وجود سے انکار کیا تھا۔ کافی حد اسی انداز میں رومن سلطنت کے بت پرستوں نے یہودیوں اور مسیحیوں کو ملحد کہا تھا، نکہ خدا کے بارے میں ان ملحدوں کے خیالات ان کے اپنے خیالات سے مختلف تھے۔ سولھویں اور سترھویں صدیوں کے دوران بھی لفظ "الحاد پرستی" کا مطلب مخالفت کے سوا کچھ نہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اواخر میں "انارکسٹ" یا "کمیونسٹ" کا استعمال بھی انھی معنوں میں کیا جاتا تھا۔ در حقیقت کسی بھی دشمن کو اسی طرح ملحد کہہ دیا جاتا انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں "اینٹی کرائسٹ" (دجال) یا کمیونسٹ" کہا جاتا تھا۔

عہدِ اصلاح کے بعد لوگ ایک نئے انداز میں مسیحیت کے متعلق بے قرار ہو گئے تھے۔ "چڑیل" یا جادوگرنی (یا "اینٹی کرائسٹ" یا "کمیونسٹ") کی طرح ملحد بھی ایک خفتہ تشویش کی پروجیکشن تھی۔ یہ عقیدے کے متعلق ایک خفیہ پریشانی کو منعکس کرتی تھی اور اسے اہل ایمان کو ڈرانے اور نیکی پر مائل کرنے کے حربے کے طور پر استعمال کیا جا سکتا تھا۔ انگلیکن الٰہیات دان رچرڈ ہُکر (1554-1600ء) نے "Law of Ecclesiastical Polity" کہا کہ ملحدین دو قسم کے تھے: ایک چھوٹا سا گروپ جو خدا پر یقین نہیں رکھتے تھے اور ایک کافی بڑی تعداد جو یوں زندگی گزارتے تھے کہ جیسے خدا موجود ہی نہ ہو۔ لوگ اس امتیاز کو نظر انداز کر دینے پر مائل تھے اور ملحدیت کی مؤخر الذکر عملی صورت پر ہی توجہ مرکوز کی۔ چنانچہ

فلکیات نکولاس کاپرنیکس نے اپنا مقالہ De revolutionbus مکمل ہی کیا تھا جس میں کہا گیا کہ سورج کائنات کا مرکز تھا۔ یہ 1543ء میں اس کی موت سے کچھ ہی پہلے شائع ہوا اور کلیسا نے اسے ملعون کتب کی فہرست میں شامل کر دیا۔ 1613ء میں پیسا کے ریاضی دان گلیلیو گلیلی نے دعویٰ کیا کہ اس کی ایجاد کردہ دوربین نے کاپرنیکس کے نظام کو درست ثابت کر دیا تھا۔ اس کا مقدمہ بہت مشہور ہوا: عدالتِ احتساب میں طلب کر کے گلیلیو کو حکم دیا گیا کہ وہ اپنے سائنسی مسلک سے تائب ہو جائے اور اسے غیر معینہ مدت کے لیے قید کی سزا سنائی گئی۔ سبھی کیتھولکس اس فیصلے سے متفق نہیں تھے، لیکن رُومن کیتھولک کلیسا رجعت پسندانہ جذبے سے مغلوب اس دور کے کسی بھی اور ادارے کی طرح جبلتاً تبدیلی کے خلاف تھا۔ کلیسا کو مختلف بنانے والی چیز یہ تھی کہ اس کے پاس اپنی مخالفت کو دبانے کا اختیار تھا اور یہ نہایت مستعدی سے چلنے والی مشین عقلی مطابقت لاگو کرنے میں خوفناک حد تک کارگر ہو گئی تھی۔ گلیلیو کو ملعون کیے جانے کے واقعے نے ناگزیر طور پر کیتھولک ممالک میں سائنسی تحقیق ممنوع بنا دی، حالانکہ ابتدائی دور میں مارین مرسینی، رینے ڈیکارٹ اور بلیز پاسکل جیسے متعدد ممتاز سائنس دان اپنے کیتھولک عقیدے سے وفادار رہے تھے۔ گلیلیو کا معاملہ پیچیدہ ہے اور میں یہاں اس کی سیاسی تفصیلات میں نہیں جانا چاہتی۔ تاہم، ایک امر ابھر کر سامنے آتا ہے جو ہماری کہانی کے لیے اہم ہے: رومن کیتھولک کلیسا نے سورج کی مرکزیت والی تھیوری پر لعنت اس لیے نہ بھیجی کہ اس طرح خالق خدا پر ایمان خطرے میں پڑ جاتا، بلکہ اس لیے کہ یہ صحیفے میں خدا کے کلام کے منافی تھا۔

اس نے گلیلیو کے مقدمے کے وقت متعدد پروٹسٹنٹس کو بھی پریشان کیا۔ لوتھر اور نہ ہی کیلون نے کاپرنیکس کا ملعون قرار دیا تھا، لیکن لوتھر کے معاون فلپ میلانکتھن (1497-1560ء) نے سورج کے گرد کرۂ ارض کی گردش کا تصور مسترد کر دیا کیونکہ یہ بائبل کے مخصوص حصوں سے متصادم تھا۔ یہ محض ایک پروٹسٹنٹ تشویش نہ تھی۔ ٹرینٹ کی مجلس کے بعد کیتھولکس میں اپنے صحیفے کے لیے ایک نیا ذوق و شوق پیدا ہوا: وَلگیٹ، سینٹ جیروم کا کیا ہوا بائبل کا لاطینی ترجمہ۔ ہسپانوی محتسب کاسترو کے لیوں کے مطابق 1576ء میں: "وَلگیٹ کے لاطینی ایڈیشن سے موافقت نہ رکھنے والی کسی بھی چیز کو بدلا نہیں جا سکتا، خواہ وہ ایک نقطہ، کوئی ایک

چھوٹا سا نتیجہ یا واحد سطر ہی کیوں نہ ہو۔"47 جیسا کہ ہم نے غور کیا، ماضی میں کچھ استدلالیت پسندوں اور باطنیت پسندوں نے بائبل و قرآن کے لفظی مطالعہ سے انحراف کرتے ہوئے دانستہ علامتی تفسیر کی۔ اب پروٹسٹنٹس اور کیتھولکس دونوں نے صحیفے کی مکمل طور پر لغوی تفہیم پر عقیدہ رکھنا شروع کر دیا تھا۔ گلیلیو اور کاپرنیکس کی سائنسی دریافتوں نے شاید اسماعیلیوں، صوفیوں، قبالہ پسندوں یا مرتاضوں (hesychasts) کو تو پریشان نہیں کیا ہو گا، لیکن ان کیتھولکس اور پروٹسٹنٹس کو ضرور مسئلے میں ڈال دیا جنھوں نے نیا نیا لفظی مفہوم اپنایا تھا۔ کرۂ ارض کے سورج کے گرد گھومنے کی تھیوری کو بائبلی آیات کے مطابق کیسے بنایا جا سکتا تھا: "دنیا کو بھی اس طرح قائم کیا گیا ہے کہ ہل نہیں سکتی؛" "سورج بھی طلوع ہوتا ہے، اور سورج نیچے جاتا ہے اور وہیں چلا جاتا ہے جہاں سے طلوع ہوتا ہے؛" "اس نے چاند کو موسموں کے لیے مقرر کیا؛ سورج کو معلوم ہے کہ اس نے کب نیچے جانا ہے۔"48 اہلِ کلیسا گلیلیو کے کچھ خیالات سے نہایت پریشان ہوئے۔ اگر اس کے کہنے کے مطابق چاند پر زندگی موجود ہو سکتی تھی تو یہ انسان آدم کی اولاد کیسے ہو سکتے تھے اور وہ کشتیِ نوح میں سے کیسے باہر نکلے ہوں گے؟ زمین کی گردش کی تھیوری کو رفعِ مسیح کے ساتھ کیسے رکھا جا سکتا تھا؟ صحیفے نے کہا تھا کہ آسمانوں اور زمین کو انسان کے فائدے کے لیے تخلیق کیا گیا۔ ایسا کیسے ہو سکتا تھا، کیونکہ گلیلیو کے مطابق کرۂ ارض محض سورج کے گرد گھومنے والے سیاروں میں سے ایک تھا؟ جنت اور دوزخ کو حقیقی مقامات کے طور پر لیا گیا تھا جن کا مقام کاپرنیکی نظام میں ڈھونڈنا مشکل تھا۔ مثلاً عام خیال تھا کہ دوزخ کرۂ ارض کے مرکز میں واقع تھی، جہاں دانتے نے اسے دکھایا۔ یسوعی محقق کارڈینل رابرٹ بلارمین (جس سے گلیلیو کے مسئلے کے متعلق نو قائم شدہ 'اجتماع برائے فروغِ عقیدہ' نے مشاورت کی تھی) نے روایت کا ساتھ دیا: "دوزخ قبروں سے الگ زیرِ زمین ایک مقام ہے۔" اس نے نتیجہ نکالا کہ یہ لازماً کرۂ ارض کے قلب میں ہو گی۔ اس کی حتمی دلیل "فطری منطق" پر مبنی تھی:

> آخری دلیل فطری ہے۔ بلاشبہ یہ کہنا معقول ہے کہ شیطانوں اور برے ملعون انسانوں کی روح کا مسکن اس جگہ سے ازحد دور ہونا چاہیے جہاں فرشتے اور رحمت یافتہ انسان ابدی زندگی گزاریں گے۔ جیسا کہ ہمارے مخالفین مانتے ہیں، رحمت یافتہ روحوں کا

مسکن آسمان ہے، اور زمین کے مرکز کے علاوہ کوئی بھی جگہ آسمان سے بڑھ کر نہیں۔49

بیلارمین کے دلائل لغو شاید معلوم ہوں۔ حتیٰ کہ خالص ترین مسیحی بھی اب یہ تصور نہیں کرتے کہ دوزخ کرۂ ارض کے مرکز میں ہے۔ لیکن کچھ دیگر تھیوریز نے بہت سوں کو بلا کر رکھ دیا ہے جن کے مطابق لطیف تکوینیات میں "خدا کے لیے کوئی جگہ نہیں۔"

جس دور میں ملا صدرا مسلمانوں کو تعلیم دے رہا تھا کہ جنت اور دوزخ ہر فرد کے تخیل کی دنیا میں واقع ہیں، تو بیلارمین جیسے شائستہ کلیسیائی آدمی دو ٹوک جغرافیائی جائے وقوع پر ڈٹے ہوئے تھے۔ جب قبالہ پسند تخلیق کائنات کے متعلق بائبلی بیان کی علامتی انداز میں تفسیر نو کر رہے اور اپنے شاگردوں کو بتا رہے تھے کہ وہ اس اسطوریات کو لفظی مفہوم میں نہ لیں، تو کیتھولک اور پروٹسٹنٹ اصرار کر رہے تھے کہ بائبل کی ہر تفصیل واقعتاً درست تھی۔ اس چیز نے روایتی مذہبی اسطوریات کو نئی سائنس کی زد پہ رکھ دیا اور انجام کار لوگوں کے لیے خدا پر ایمان رکھنا ناممکن ہو گیا۔ ماہرین الٰہیات درپیش چیلنج کے لیے اپنے لوگوں کو موزوں انداز میں تیار نہیں کر رہے تھے۔ عہدِ اصلاح اور کیتھولکس و پروٹسٹنٹس کے درمیان ارسطوئیت کے لیے نیا ذوق شوق پیدا ہونے کے بعد سے وہ خدا کے بارے میں یوں بحث کرنا شروع ہو گئے تھے کہ جیسے وہ محض ایک معروضی حقیقت ہو۔ اس بات نے اٹھارھویں اور ابتدائی انیسویں صدی کے نئے ملحدین کو انجام کار اس قابل بنا دیا کہ وہ خدا سے بالکل ہی جان چھڑا لیں۔

لگتا ہے کہ Louvain سے تعلق رکھنے والے نہایت مؤثر یسوعی ماہر الٰہیات لیونارڈ لیسیئس (1554-1623ء) نے اپنے مقالے "The Divine Providence" میں فلسفیوں کے خدا کو اپنایا۔ اس خدا کا وجود زندگی کے دیگر حقائق کی طرح سائنسی طور پر ثابت کیا جا سکتا تھا۔ کائنات (جو محض حادثاً وجود میں نہیں آ سکتی تھی) کا ڈیزائن ازلی محرک اور اسے قائم رکھنے والے کے وجود کی جانب اشارہ کرتا تھا۔ تاہم، لیسیئس کے خدا میں مسیحیت والی کوئی خاص بات نہیں: وہ ایک سائنسی امر ہے جسے کوئی بھی منطقی انسان دریافت کر سکتا ہے۔ لیسیئس نے بہ مشکل ہی یسوع مسیح کا ذکر کیا۔ اس نے تاثر دیا کہ خدا کا وجود عام مشاہدے، فلسفے، تقابلی مذہب کے مطالعہ اور عقل سلیم سے مستنبط کیا جا سکتا تھا۔ خدا محض ایک اور ہستی بن کر رہ گیا تھا

بالکل بے شمار دیگر چیزوں کی طرح جنھیں مغرب میں سائنس دان اور فلسفی دریافت کرنا شروع ہوئے تھے۔ فیلسوف نے خدا کے وجود کے لیے اپنے دلائل کی معتبریت پر شک نہیں کیا تھا، لیکن ان کے ہم مذہبوں نے آخر کار فیصلہ کیا کہ فلسفیوں کا یہ خدا بہت کم مذہبی وقعت رکھتا تھا۔ شاید تھامس آکوئنس نے یہ تاثر دیا ہو کہ خدا ہستیوں کے سلسلے میں محض ایک کڑی تھا۔ چاہے بلند ترین سہی۔ لیکن وہ ذاتی طور پر قائل تھا کہ یہ فلسفیانہ دلائل عبادت کے دوران اس کے تجربہ کردہ باطنی خدا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔ البتہ سترھویں صدی کے آغاز میں سرکردہ ماہرین الٰہیات اور کلیسیائی افراد خالصتاً منطقی بنیادوں پر خدا کے وجود پر بحث کرتے رہے۔ جب نئی سائنس نے ان دلائل کو جھٹلا دیا تو خود خدا کا وجود ہی حملے کی زد پہ آ گیا۔ تصورِ خدا کو ایک حقیقت کی علامت (جو عام مفہوم میں کوئی وجود نہیں رکھتا تھا اور جسے صرف عبادت اور مراقبے کے تخیلاتی نظاموں کے ذریعے دریافت کیا جا سکتا تھا) سمجھنے کی بجائے خیال کیا جانے لگا کہ خدا کسی بھی اور حقیقت کی طرح زندگی کی محض ایک حقیقت ہی تھا۔ لیسیئس جیسے الٰہیات دان کے ہاں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ جب یورپ جدیدیت کی جانب بڑھا تو خود الٰہیات دان مستقبل کے ملحدین کے ہاتھ میں وہ گولا بارود دے رہے تھے جس کے ذریعے وہ اپنے خدا کو مسترد کریں جو بہت کم مذہبی وقعت رکھتا تھا اور جس نے بہت سے لوگوں کو امید اور ایمان کی بجائے خوف سے بھر دیا تھا۔ فلسفیوں اور سائنس دانوں کی طرح مابعد عہدِ اصلاح مسیحیوں نے بھی صوفیا کے خدا کو مؤثر طور پر چھوڑ دیا اور منطق کے خدا سے بصیرت طلب کی۔

باب 9

روشن خیالی

سولھویں صدی کے آخر میں مغرب تکنیکی ترقی کے عمل کا آغاز کر چکا تھا جس نے ایک بالکل مختلف قسم کا معاشرہ اور انسانیت کا ایک نیا مثالی تصور پیدا کیا۔ ناگزیر طور پر اس چیز نے خدا کے کردار اور فطرت کے مغربی ادراک کو متاثر کیا۔ نئے نئے صنعتی بننے والے اور مستعد مغرب کے کارناموں نے عالمی تاریخ کا دھارا بھی موڑا۔ مہذب دنیا (Oikumene) کے دیگر ممالک نے مغربی دنیا کو نظر انداز کرنا (جیساکہ ماضی میں ہوا جب یہ دیگر بڑی تہذیبوں سے پیچھے رہ گئی تھی) یا اس کے ساتھ تال میل پیدا کرنا از حد مشکل پایا۔ چونکہ کبھی کسی اور معاشرے نے اس قسم کی کامیابی حاصل نہیں کی تھی، لہٰذا مغرب نے ایسے مسئلوں کو بھی جنم دیا جو بالکل نئے تھے اور ان سے نمٹنا نہایت مشکل تھا۔ مثلاً اٹھارھویں صدی تک اسلام افریقہ، مشرقِ وسطیٰ اور میڈی ٹرینیئن علاقے میں غالب عالمی طاقت رہا تھا۔ اگرچہ پندرھویں صدی کی نشاۃ ثانیہ نے مغربی مسیحی دنیا کو کچھ حوالوں سے اسلامی دنیا پر فوقیت دلا دی تھی، لیکن مختلف مسلمان طاقتیں اب بھی آسانی دعوتِ مبارزت دے سکتی تھیں۔ عثمانی یورپ میں بدستور آگے بڑھتے رہے اور مسلمان پرتگیزی مہم جوؤں اور پیچھے پیچھے آنے والے تاجروں کے خلاف ڈٹے ہوئے تھے۔

تاہم، اٹھارھویں صدی کے اختتام پر یورپ دنیا پر غالب آنے لگا، اور اس کی کامیابی کی نوعیت ایسی تھی کہ اس کا مطلب تھا کہ بقیہ دنیا کے لیے اس کے ہم پلہ بننا ناممکن تھا۔ برطانیہ نے ہندوستان پر بھی قبضہ حاصل کر لیا تھا اور یورپ زیادہ سے زیادہ دنیا کو اپنی نوآبادی بنانے کے لیے پر تولنے لگا۔ مغربیت کا رنگ چڑھانے کا عمل شروع ہوا اور اس کے ساتھ ہی سیکولرازم نے آغاز لیا جس نے خدا کی آزادی کا دعویٰ کیا۔

جدید صنعتی معاشرے میں کیا کچھ شامل تھا؟ تمام سابق تہذیبوں کا دارومدار زراعت پر تھا۔ جیسا کہ لفظ Civilization سے پتا چلتا ہے، یہ شہروں میں پروان چڑھی تھی جہاں ایک اعلیٰ طبقہ کسانوں کی پیدا کردہ فاضل پیداوار پر زندگی گزارتا تھا اور اس کے پاس مختلف ثقافتیں تخلیق کرنے کی فرصت اور وسائل تھے۔ ایک خدا پر ایمان مشرقِ وسطیٰ اور یورپ کے شہروں میں منتقل ہوا۔ عین اسی دور میں مرکزی مذہبی نظریات پیدا ہوئے۔ البتہ زراعت پر منحصر یہ تمام تہذیبیں زد پذیر تھیں۔ ان کا دارومدار مختلف عوامل پر تھا، جیسے فصلیں، پیداوار، آب و ہوا اور زمین کا کٹاؤ۔ ہر ایک سلطنت کے پھیلنے اور اس کی ذمہ داریوں میں اضافہ ہونے پر انجام کار اس کے محدود وسائل ختم ہو گئے۔ ہر تہذیب اپنے نقطۂ عروج کو پہنچنے پر زوال آمادہ ہوئی۔ تاہم، نئے مغرب کا انحصار زراعت پر نہیں تھا۔ ٹیکنیکل لحاظ سے اس کی بالادستی کا مطلب تھا کہ یہ اب مقامی حالات اور بیرونی عارضی عناصر پر منحصر نہیں تھی۔ سرمائے کے جمع ہونے سے معاشی وسائل پیدا ہوئے جو کچھ عرصہ پہلے تک غیر مختتم طور پر تجدید کے اہل معلوم ہوتے تھے۔ جدیدیت کے عمل نے مغرب کو تبدیلیوں کے ایک عمل میں مشغول کر لیا۔ اس کے نتیجے میں صنعت کاری اور زراعت کی تقلیب، ایک عقلی 'احیائے نو' اور سیاسی و سماجی انقلابات واقع ہوئے۔ ان مہیب تبدیلیوں کے نتیجے میں مرد و خواتین کے اپنے متعلق ادراک پر اثر پڑنا فطری بات تھی۔ ان تبدیلیوں نے انھیں حقیقتِ مطلق (یعنی "خدا") کے ساتھ اپنے تعلق کو نئے سرے سے ترتیب دینے پر مائل کیا۔

اس مغربی تکنیکی معاشرے کے لیے تخصیص کار (سپیشلائزیشن) ضروری تھی۔ اقتصادی، عسکری اور سماجی شعبوں میں تمام جدتوں نے مختلف میدانوں میں خصوصی مہارت کا مطالبہ کیا۔ مثلاً سائنس دانوں نے آلات بنانے والوں کی صلاحیت میں اضافے پر انحصار کیا، صنعت نئی

مشینوں اور توانائی کے نئے ماخذوں کے علاوہ سائنس کی نئی تحقیقات پر بھی منحصر تھی۔ تخصص مہارتیں ایک دوسرے میں جذب ہوئیں اور درجہ بدرجہ الگ ہونے لگیں۔ ایک مہارت نے دوسری کو اپنے اندر جذب کیا اور مختلف اور شاید تب تک غیر متعلقہ شعبے میں تحریک دلائی۔ یہ ایک اکٹھا ہونے کا عمل تھا۔ ایک سپیشلائزیشن میں حاصل کردہ کامیابیاں کسی اور میں استعمال ہونے کے ذریعے پروان چڑھیں، اور نتیجتاً ان کی مستعدی میں فرق پڑا۔ سرمایہ منظم انداز میں دوبارہ لگایا گیا اور متواتر ترقی کی بنیاد پر بڑھنے لگا۔ آپس میں مشروط تبدیلیوں نے ایک درجہ بدرجہ اور بدیہی طور پر روکی نہ جا سکنے والی رفتار پکڑی۔ ہر طبقے کے زیادہ سے زیادہ لوگ بہت سے شعبوں میں جدیدیت کے عمل کی جانب کھنچے۔ اب تہذیب اور ثقافتی کامیابی محض ایک چھوٹے سے طبقۂ اشراف کا خاصا نہیں تھی، بلکہ اس کا دارومدار فیکٹری مزدوروں، کانکنوں، چھپائی کرنے والے کاریگروں اور کلرکوں پر تھا۔ محض مزدوروں کے طور پر نہیں بلکہ ہر لحظہ پھیلتی ہوئی مارکیٹ میں خریداروں کے طور پر بھی۔ انجام کار ضروری ہو گیا کہ زیریں طبقات بھی لکھیں پڑھیں اور — کچھ حد تک — معاشرے کی دولت میں حصہ دار بنیں تاکہ اس تعداد کی ضرورت پوری ہو سکے۔ پیداواری صلاحیت میں زبردست اضافے، سرمائے کی جمع کاری اور عوامی منڈیوں کی توسیع کے علاوہ سائنس میں عقلی ترقیوں کے نتیجے میں سماجی انقلاب آیا۔ مالک زمین طبقہ انحطاط پذیر ہوا اور اس کی جگہ بورژوازی کی مالی طاقت نے لے لی۔ نئی استعداد سماجی تنظیم کے امور میں بھی محسوس کی گئی جس نے درجہ بدرجہ مغرب کو ان معیاروں تک پہنچایا جو دنیا کے دیگر حصوں میں پہلے ہی حاصل ہو چکے تھے (مثلاً چین اور سلطنت عثمانیہ میں) اور پھر اسے ان پر سبقت لے جانے کے قابل بنایا۔ 1789ء میں (انقلابِ فرانس کا سال) پبلک سروس کو اس کے مؤثرپن اور افادیت کی روشنی میں جانچا جاتا تھا۔ یورپ میں متعدد حکومتوں نے ضروری خیال کیا کہ خود کو نئے سرے سے تشکیل کریں اور اپنے قوانین پر متواتر نظر ثانی کرتی رہیں تاکہ جدیدیت کے ہر دم بدلتے ہوئے حالات سے نمٹ سکیں۔

پرانے زرعی بندوبست کے تحت یہ سب ناقابلِ تصور ہوتا جب قانون کو ناقابلِ تنسیخ اور الوہی مانا جاتا تھا۔ یہ اس نئی خود اختیاری کی علامت تھی جو تکنیکی کامیابیوں کی بدولت مغربی معاشرے میں آئی۔ مرد و خواتین نے محسوس کیا کہ وہ اپنے معاملات کے نگران خود تھے جس

کی مثال ماضی میں کبھی نہیں ملتی تھی۔ ہم نے عمیق خوف دیکھا ہے جو جدت طرازی اور تبدیلی نے روایتی معاشروں میں پیدا کیا جہاں تہذیب کو ایک نہایت نازک کارنامہ سمجھا گیا اور ماضی کے ساتھ تسلسل میں کسی بھی رخنے کی مدافعت کی جاتی تھی۔ تاہم، مغرب کے متعارف کروائے ہوئے تکنیکی معاشرے کی بنیاد متواتر ترقی اور نشوونما کی توقع پر تھی۔ تبدیلی کو منظم ادارہ بنایا اور معمول کا حصہ مان لیا گیا۔ درحقیقت لندن کی رائل سوسائٹی جیسے ادارے پرانے علم کی جگہ نئے علم کی دریافت اور جمع بندی کے لیے قائم ہوئے تھے۔ مختلف سائنسوں میں خصوصی مہارت رکھنے والے افراد کی حوصلہ افزائی کی گئی کہ وہ اپنی تحقیقات کے ذریعے اس عمل میں حصہ ڈالیں۔ نئے سائنسی ادارے اپنی دریافتوں کو خفیہ رکھنے کی بجائے علم پھیلانا چاہتے تھے تاکہ اپنے اور دیگر شعبوں میں مستقبل کی ترقی کو مہمیز دے سکیں۔ چنانچہ آباد دنیا کی رجعت پرستانہ روح کی جگہ مغرب میں تبدیلی کی ایک خواہش اور اس یقین نے لے لی کہ متواتر ترقی قابلِ عمل تھی۔ نوجوان نسل کے بگاڑ سے خوف زدہ ہونے (جیسا کہ پرانے زمانے میں ہوتا تھا) کی بجائے بڑوں نے توقع کی کہ ان کے بچے زیادہ بہتر زندگی گزاریں گے۔ تاریخ کے مطالعہ پر ایک نئی اسطورہ غالب تھی، ترقی کی اسطورہ۔ اس نے عظیم کارنامے انجام دیے، لیکن اب ماحول کو پہنچنے والے نقصان نے ہمیں محسوس کروایا ہے کہ یہ اندازِ حیات بھی پرانے اندازِ حیات جتنا ہی زد پذیر ہے۔ شاید ہم سمجھنے لگے ہیں کہ یہ اسطورہ بھی دیگر اساطیر جتنی ہی افسانوی ہے جنھوں نے صدیوں تک انسانیت کو تحریک دلائی۔

وسائل کے مشترکہ استعمال اور دریافتوں نے لوگوں کو قریب آنے میں مدد دی جبکہ ایک نئی ناگزیر تخصیص کار (سپیشلائزیشن) نے انھیں کچھ اعتبار سے دور دور بھی کیا۔ اس سے قبل کسی مفکر کے لیے ممکن تھا کہ وہ ہر قسم کا علم حاصل کرے۔ مثلاً مسلم فیلسوف بیک وقت طب، فلسفہ اور جمالیات کے ماہر تھے۔ درحقیقت فلسفہ نے اپنے شاگردوں کو "کامل حقیقت" سمجھی جانے والی شے کا ایک مربوط اور وسیع بیان پیش کیا تھا۔ سترھویں صدی کے آغاز میں تخصیص کار کے علم نے خود کو منوانا شروع کر دیا اور یہ مغربی معاشرے کا ایک واضح وصف بن گیا۔ فلکیات، کیمیا اور جیومیٹری علیحدہ ہونے لگے تھے۔ انجام کار ہمارے اپنے دور میں بھی ایک شعبے کے ماہر کسی شخص کے لیے دوسرے شعبے میں تھوڑی بہت استعداد محسوس کرنا بھی ناممکن ہو گیا۔ نتیجتاً ہر

بڑے دانشور نے خود کو ایک پہل کار کی بجائے محض فروغ دینے والا خیال کیا۔ وہ دنیا کے ئے توں تک نفوذ کرنے والے بحرپیماؤں کی طرح ایک مہم جو تھا۔ وہ اپنے معاشرے کی خاطر ب تک ان دیکھی اقالیم میں جرأت آزمائی کر رہا تھا۔ نئی بنا ڈالنے میں تخیل کی سطح پر اس قسم کی کاوش کرنے اور اس عمل میں پرانی مقدس چیزوں کو مسمار کرنے والا اختراع پسند ثقافتی ہیرو بن فطری دنیا (جس نے کبھی نوع انسانی کو غلام بنا رکھا تھا) پر اختیار حاصل ہو جانے پر انسانیت متعلق ایک نئی رجائیت نے تیزی سے فروغ پایا۔ لوگ یقین کرنے لگے کہ بہتر تعلیم اور طریقے سے وضع کردہ قوانین انسانی روح کو معمور کر سکتے تھے۔ بنی نوع انسان کی فطری قوتوں پر اس نئے اعتماد کا مطلب لوگوں کو یہ یقین آ جانا تھا کہ وہ اپنی کوششوں کے ذریعے بصیرت پا سکتے تھے۔ اب انھیں محسوس نہیں ہوتا تھا کہ صداقت کی دریافت کے لیے ورثہ میں ملنے والی روایت کسی ادارے یا خاص طبقے — حتیٰ کہ خدا کے الہام — پر انحصار کرنے کی ضرورت ہے۔

تاہم، تخصیص کار کے تجربے کا مطلب تھا کہ اس عمل میں ملوث لوگ اب مکمل تصور دیکھنے کے قابل نہیں رہے۔ نتیجتاً اختراع پسند سائنس دانوں اور مفکرین نے زندگی اور مذہب کے بارے میں اپنے نظریات نئے سرے سے مرتب کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ انھوں نے س کیا کہ ان کے اپنے بڑھے ہوئے علم اور مؤثرپن نے ان پر حقیقت کے متعلق روایتی سیحی توضیحات پر نئی نظر ڈالنے اور انھیں نئے دور سے ہم آہنگ بنانے کا فریضہ عائد کر دیا تھا۔ نئی سائنسی روح تجربیت پسند تھی اور صرف مشاہدے اور تجربے کو بنیاد مانتی تھی۔ ہم نے دیکھا کہ فلسفہ کی پرانی استدلالیت میں کائنات کے منطقی ہونے پر یقین کرنا لازمی تھا۔ مغربی ئنس اس قسم کی کسی چیز کو قبول کرنے پر تیار نہ تھیں اور پہلا قدم اٹھانے والے لوگ ایک خطا کا خطرہ مول لینے یا پھر ساری کی ساری تسلیم شدہ اسناد کو جھٹلا دینے پر تیار تھے۔ وجودِ خدا کے پرانے ثبوت اب مکمل طور پر اطمینان بخش نہیں رہے تھے اور تجربی طریقہ کار کے ولولے سے لبریز فطری سائنس دانوں اور فلسفیوں نے خدا کی معروضی حقیقت کو اسی طرح ثابت کرنے کی شش کی جیسے وہ دیگر مظاہر کو ثابت کیا کرتے تھے۔

الحاد کو اب بھی قابل نفرت خیال کیا جاتا تھا۔ روشن خیالی کے دور کے زیادہ تر فلسفی خدا

کے وجود پر یقین رکھتے تھے۔ البتہ چند ایک لوگوں نے یہ سوچنا شروع کر دیا تھا کہ خدا کو یونہی موجود نہیں سمجھ لینا چاہیے۔ الحاد پرستی کو سنجیدگی سے لینے والا اولین شخص غالباً فرانسیسی ریاضی دان اور عالم دی بلیز پاسکل (1623-62ء) تھا۔ بیماری زدہ اور زود بالغ بچے کی حیثیت میں وہ دیگر بچوں سے کٹا رہا اور اپنے سائنس دان باپ سے تعلیم پائی جس نے دریافت کیا کہ گیارہ سالہ بلیز نے چوری چھپے اس کے لیے یوکلید کے پہلے 24 مفروضے حل کر دیے تھے۔ سولہ برس کی عمر میں اس نے جیومیٹری پر ایک مقالہ لکھا تو رینے ڈیکارٹ جیسے سائنس دانوں نے یہ ماننے سے انکار کر دیا کہ اس عمر کا کوئی شخص اسے لکھ سکتا تھا۔ بعد میں اس نے حساب انجام دینے والی ایک مشین، ایک بیرومیٹر اور ایک ہائیڈرالک پریس وضع کیا۔ پاسکل گھرانہ زیادہ مذہبی نہیں تھا، لیکن 1646ء میں انھوں نے جانسن ازم قبول کر لیا۔ بلیز کی بہن جیکولین جنوب مغربی پیرس کی پورٹ رائل خانقاہ میں داخل ہوئی اور کیتھولک فرقے کے نہایت کٹر حامیوں میں سے ایک بنی۔ 23 نومبر 1654ء کی رات کو پاسکل خود بھی ایک مذہبی تجربے سے گزرا جو "رات تقریباً ساڑھے دس بجے سے لے کر ساڑھے بارہ بجے تک" جاری رہا اور جس نے اُسے دکھایا کہ اس کا ایمان بہت کتابی قسم کا تھا۔ موت کے بعد اس مکاشفے کی "یاد داشت" پر اس کی صدری کے اندر سلی ہوئی پائی گئی:

آگ

ابراہیم کے خدا، اسحٰق کے خدا، یعقوب کے خدا، نہ کہ فلسفیوں اور دانشوروں کے خدا
ایقان، ایقان، دل میں محسوس ہونے والا، مسرت، طمانیت
یسوع مسیح کے خدا
یسوع مسیح کے خدا۔
میرا خدا، اور تمہارا خدا۔
"تمہارا خدا، میرا خدا ہے۔"
دنیا اور ہر چیز فراموش ہو گئی، ماسوائے خدا
اسے صرف اناجیل میں بتائے گئے طریقوں سے پایا جا سکتا ہے۔[1]

اس بنیادی طور پر صوفیانہ تجربے کا مطلب تھا کہ پاسکل کا خدا سائنس دانوں اور فلسفیوں کے خدا

مختلف تھا۔ جس پر ہم اس باب میں بات کریں گے۔ یہ فلسفیوں کا نہیں بلکہ مکاشفے کا خدا تھا۔ تبدیلِ مذہب کی غالب قوت نے پاسکل کو یسوعیوں کے خلاف جانسنیوں (Jansenists) تھی بنا دیا جو آپس میں شدید دشمن تھے۔

اگنا شیس لویولا نے دنیا کو خدا سے بھرپور دیکھا تھا اور یسوعیوں کو ہر جگہ الوہی موجودگی اور قدرتِ مطلق کا احساس پیدا کرنے پر زور دیا تھا، جبکہ پاسکل اور جانسنیوں نے دنیا کو تاریک، خالی اور الوہیت سے عاری پایا۔ مکاشفے کے باوجود پاسکل کا خدا بدستور ایک "مخفی خدا" رہا جسے منطقی ثبوت کے ذریعے دریافت نہیں کیا جا سکتا تھا۔ مذہبی معاملات پر پاسکل کی تحریر "Pensees" (1669ء) میں دی گئی آرا انسانی حالت کے بارے میں عمیق یاسیت سے عبارت ہیں۔ انسانی "معصیت" ایک متواتر موضوع ہے؛ حتیٰ کہ یسوع بھی اس میں کمی نہ کر سکا جو "دنیا کے خاتمے کرب میں رہے گا۔"2 غم ناکی اور خدا کی دہشت ناک غیر حاضری نئے یورپ کی زیادہ تر روحانیت کا وصف ہے۔ "Pensees" کی جاری مقبولیت دکھاتی ہے کہ پاسکل کی تاریک تر روحانیت اور اس کا مخفی خدا مغربی مذہبی شعور میں کسی جان دار شے سے تعلق رکھتے تھے۔

چنانچہ، پاسکل کی سائنسی کامیابیوں نے اسے انسانی حالت کے بارے میں زیادہ پر اعتماد نہیں بنایا تھا۔ کائنات کی وسعت پر غور و فکر کرتے ہوئے وہ ڈر کے مارے سہم گیا:

> جب میں انسان کو اندھی اور لاچار حالت میں دیکھتا ہوں، جب میں بے حس کائنات اور راہنمائی سے محروم انسان پر نظر ڈالتا ہوں۔ انسان جیسے کائنات کے کسی کونے میں گمشدہ ہو اور اسے معلوم نہ ہو کہ اسے وہاں کس نے رکھا، اسے کیا کرنا ہے، موت آنے پر اس کا کیا بنے گا اور وہ کچھ بھی نہیں جانتا۔ تو خوف سے لرز جاتا ہوں، کسی ایسے آدمی کی طرح جو نیند میں کسی دہشت ناک بیابان جزیرے پر پہنچ گیا ہو اور آنکھ کھلنے پر اسے کوئی راہِ فرار نہ مل سکے۔ تب میں حیران ہوتا ہوں کہ اس قدر لاچاری کی حالت بھی لوگوں کو مایوس نہیں کرتی۔3

یہ ایک باضابطہ یاددہانی ہے کہ ہمیں سائنسی عہد کی شاور رجائیت کو عمومی نہیں سمجھنا چاہیے۔ پاسکل ایک دنیا کی بھرپور ہیبت کا احاطہ کر سکا جو مطلق معنی یا اہمیت سے عاری لگتی تھی۔ ہمیشہ سے انسانیت کے باعثِ ہیبت اجنبی دنیا میں بیدار ہونے کی دہشت کو شاید ہی کبھی اس قدر

بلیغ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ پاسکل اپنے ساتھ ظالمانہ طور پر ایمان دار تھا۔ بیش معاصرین کے برعکس وہ قائل تھا کہ خدا کا وجود ثابت کرنے کا کوئی طریقہ موجود نہیں۔ جب وہ باضابطہ ایمان نہ رکھنے والے کسی شخص کے ساتھ خود کو بحث کرتا ہوا تصور کرتا تو اسے قائل کرنے کے لیے کوئی دلیل نہ ڈھونڈ پاتا۔ یہ وحدانیت کی تاریخ میں ایک نئی پیش رفت تھی۔ اس سے پہلے تک کسی نے بھی خدا کے وجود پر سنجیدگی سے سوال نہیں اٹھایا تھا۔ پاسکل یہ تسلیم کرنے والا پہلا شخص تھا کہ اس جرأت مندانہ نئی دنیا میں خدا پر ایمان محض ذاتی پسند کا معاملہ ہی ہو سکتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ پہلا جدید آدمی تھا۔ خدا کے وجود کے مسئلے کی جانب پاسکل کا نکتہ نظر اپنے مفاہیم میں انقلابی ہے، لیکن کلیسیا نے اسے کبھی بھی باضابطہ قبول نہیں کیا۔ عمومی طور پر مسیحی اعتذار پسندوں (Apologists) نے لیونارڈ لیسیئس کے منطق پسند نکتہ نظر کو ترجیح دی جس پر آخری باب کے آخر میں بات کی گئی ہے۔ تاہم، اس قسم کا نقطۂ نظر صرف فلسفیوں کے خدا تک ہی پہنچا سکتا تھا نہ کہ پاسکل کے تجربہ کردہ مکاشفہ کے خدا تک۔ اس نے اصرار کیا کہ عقیدہ عام فہم پر مبنی منطقی قبولیت نہیں تھا۔ یہ ایک جوا تھا۔ خدا کا وجود ثابت کرنا ناممکن تھا لیکن منطق کی رو سے اس کے وجود سے انکار کرنا بھی اسی قدر ناممکن تھا۔ "ہم یہ جاننے کے قابل نہیں کہ خدا کیا ہے یا آیا وہ موجود بھی ہے۔ منطق اس سوال کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ درمیان میں لامحدود بلا حائل ہے۔ اس لامتناہی فاصلے کے انتہائی پرلے سرے پر ایک سکہ اچھالا جا رہا ہے جس کا ہیڈ یا ٹیل ہو گا۔ آپ شرط کیسے لگائیں گے؟"4 تاہم، یہ سراسر اندھا جوا بھی نہیں۔ خدا کو قبول کرنے کی صورت میں ہار نہیں۔ پاسکل نے مزید کہا کہ اگر ہم خدا پر یقین کرنے کی راہ منتخب کریں تو خطرے کے ساتھ ساتھ فائدہ بھی لامتناہی ہے۔ جب کوئی مسیحی عقیدے میں ترقی کرتا ہے تو وہ ایک متواتر بصیرت سے آگاہ ہو گا۔ خدا کی موجودگی کی بصیرت جو نجات کی یقینی علامت ہے۔ خارجی سند پر انحصار کر لینے میں کوئی فائدہ نہیں، ہر مسیحی اپنا خود ذمہ دار ہے۔

"Pensees" میں ایک بڑھتا ہوا احساس پاسکل کی یاسیت کا مقابلہ کرتا ہے کہ اگر ایک بار یہ شرط لگا لی جائے تو مخفی خدا خود کو کسی بھی متمنی پر منکشف کرتا ہے۔ پاسکل خدا سے کہلواتا ہے: "اگر تم مجھے پا نہیں چکے تو مجھے تلاش نہ کرو۔"5 یہ درست ہے کہ انسانیت دلائل اور منطق یا کسی کلیسیا کی تعلیمات قبول کرنے کے ذریعے دور بیٹھے خدا تک نہیں پہنچ سکتی۔ لیکن خدا

کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کا ذاتی فیصلہ کرنے کے ذریعے صاحبِ ایمان لوگ خود کو تقلیب یافتہ، "ایمان دار، منکسر، شکر گزار، نیک کاموں سے بھرپور، ایک سچا دوست محسوس کریں گے۔"[6] کسی نہ کسی طرح مسیحی دیکھے گا کہ زندگی بامعنی اور باوقعت ہو گئی ہے کہ اس نے لایعنیت اور مایوسی کے مقابلے میں ایمان حاصل کیا اور خدا کا احساس تعمیر کیا ہے۔ خدا حقیقت ہے کیونکہ وہ عمل کرتا ہے۔ عقیدہ کوئی عقلی قطعیت نہیں بلکہ تاریکی میں ایک جست اور اخلاقی بصیرت دینے والا ایک تجربہ ہے۔

ایک اور نئے آدمی رینے ڈیکارٹ (1596-1650ء) کو خدا کی دریافت کے لیے ذہن کی صلاحیت پر کہیں زیادہ اعتماد تھا۔ در حقیقت اس نے اصرار کیا کہ صرف عقل ہی ہمیں اپنی مطلوب قطعیت دلا سکتی ہے۔ اس نے پاسکل والے داؤ کو منظور نہ کیا کیونکہ اس کی بنیاد خالصتاً موضوعی تجربے پر تھی، البتہ خدا کے وجود کے لیے اس کا پیش کردہ طریقہ بھی موضوعیت کی ایک اور قسم تھا۔ وہ فرانسیسی مضمون نگار مائیکل ماتینی (533-92ء) کی تشکیکیت کو رد کرنے کو بے قرار تھا جس نے کسی بھی چیز کے یقینی یا حتیٰ کہ ممکن ہونے سے انکار کیا۔ ریاضی دان اور پوری طرح قائل کیتھولک ڈیکارٹ نے محسوس کیا کہ پاسکل والی تشکیکیت کے خلاف لڑنے کے لیے تجربی منطق کا استعمال اس کا مشن ہے۔ لیسیئس کی طرح ڈیکارٹ نے بھی سوچا کہ صرف منطق ہی انسانیت کو مذہب اور اخلاقیات کی سچائیاں قبول کرنے پر مائل کر سکتی تھی جنہیں اس نے تہذیب کی بنیاد خیال کیا۔ ایمان ہمیں ایسی کوئی بھی چیز نہیں بتاتا جسے منطقی انداز میں ثابت نہ کیا جا سکتا ہو: خود سینٹ پال نے رومیوں کے نام اپنے مراسلے کے پہلے باب میں ہی کہا تھا: "خدا کے بارے میں جو کچھ بھی جانا جا سکتا ہے وہ انسان کے لیے بالکل سادہ ہے کیونکہ خدا نے اسے خود سادہ بنایا ہے۔ جب سے خدا نے دنیا بنائی ہے تب سے ہی اس کی ابدی طاقت اور الوہیت — چاہے کتنی ہی غیر مرئی ہو — وہاں موجود ہے جسے ذہن اس کی بنائی ہوئی چیزوں میں دیکھ سکتا ہے۔"[7] ڈیکارٹ نے آگے چل کر کہا کہ خدا کو ہستی کی کسی بھی اور چیز کی بہ نسبت زیادہ قطعی طور پر اور آسانی کے ساتھ جانا جا سکتا تھا۔ یہ بات بھی پاسکل کے داؤ کی طرح اپنے انداز میں انقلابی تھی، بالخصوص اس لیے کہ ڈیکارٹ کے ثبوت نے خارجی دنیا کی شہادت کو مسترد کیا جسے پال نے ذہن کی غور و خوص کی صلاحیت کے حق میں پیش کیا تھا۔

لہٰذا ہمہ گیر ریاضی کا تجربی طریقہ استعمال کرتے ہوئے ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کو بھی تجربی انداز میں ثابت کرنا چاہا۔ لیکن ارسطو، سینٹ پال اور تمام سابق وجدانیت پرست فلسفیوں کے برعکس اس نے کائنات کو مکمل طور پر خدا کے بغیر پایا۔ فطرت میں کوئی منصوبہ سازی موجود نہ تھی۔ در حقیقت کائنات بے ترتیب تھی اور اس میں عقل کی کوئی کارفرمائی نظر نہیں آتی تھی۔ چنانچہ فطرت میں سے اولین ممکنہ قوانین اخذ کرنا ممکن نہ تھا۔ ڈیکارٹ کے پاس ممکنہ کے بارے میں سوچنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس نے ریاضی کی مہیا کردہ قطعیت سے کام لینے کی کوشش کی۔ یہ سادہ اور واضح مقولوں کی صورت میں کیا جا سکتا تھا۔ مثلاً "ہونی ہو کر ہی رہتی ہے" کی تردید کرنا ناممکن تھا۔ چنانچہ جب وہ ایک چولھے کے قریب بیٹھا غور و فکر میں مصروف تھا تو یہ مشہور مقولہ اس کے ذہن میں آیا: *Cogito, erfo sum* یعنی میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں۔ بارہ سو سال پہلے کے آگسٹائن کی طرح ڈیکارٹ کو خدا کی شہادت انسانی شعور میں ملی: حتیٰ کہ شک کو اپنے وجود کا ثبوت متشکک میں ملا! ہم باہری دنیا میں کسی بھی چیز کے متعلق یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ڈیکارٹ کی دلیل اینسلم کے وجودیاتی ثبوت کی ایک تشکیل نو لگتی ہے۔ جب ہم شک کرتے ہیں تو ایگو (انا) کی محدود نوعیت اور تحدیدات آشکار ہوتی ہیں۔ پھر بھی اگر ہم "کاملیت" کا ایک پیشگی تصور نہ رکھتے تو "ناکاملیت" کے تصور تک نہ پہنچ سکتے۔ اینسلم کی طرح ڈیکارٹ نے نتیجہ پیش کیا کہ ایک غیر موجود کاملیت تضاد کی صورت میں ہی ہو گی۔ چنانچہ ہمارا شک کا تجربہ ہمیں بتاتا ہے کہ ایک اعلیٰ ترین اور کامل ہستی — یعنی خدا — لازماً موجود ہو گی۔

ڈیکارٹ خدا کے وجود کے اس "ثبوت" کی بنیاد پر اس کی فطرت کے متعلق حقائق اخذ کرتا ہے — بالکل ریاضی کے کلیے حل کرنے کے انداز میں۔ جیسا کہ اس نے اپنی "Discourse on Method" میں کہا، "کم از کم اتنا تو یقینی ہے کہ ہستی کامل، خدا ہے یا اسی طرح وجود رکھتا ہے جیسے جیومیٹری کے ممکنہ کلیے۔"[8] جس طرح یوکلیدی مثلث میں زاویے ہونا لازمی ہیں جنہیں جمع کرنے پر دو زاویہ قائمہ بنیں، اسی طرح ڈیکارٹ کی ہستی کامل کو مخصوص اوصاف کا حامل ہونا لازمی ہے۔ ہمارا تجربہ ہمیں بتاتا ہے کہ دنیا معروضی حقیقت اور ایک کامل خدا رکھتی ہے جو لازماً نہایت سچا ہے اور ہمیں دغا نہیں دے سکتا۔ ڈیکارٹ نے خدا کا وجود ثابت کرنے کے لیے دنیا کو استعمال کرنے کی بجائے دنیا کی حقیقت پر اپنا ایمان قائم کرنے کی خاطر نظریہ خدا کو

استعمال کیا تھا۔ ڈیکارٹ نے اپنے سے انداز میں خود کو دنیا سے اتنا ہی بیگانہ محسوس کیا جتنا پاسکل کیا تھا۔ اس کا ذہن باہر کی جانب دنیا میں جانے کی بجائے اپنے آپ میں ہی بل کھاتا گیا۔ گرچہ تصورِ خدا انسان کو اپنی ہستی کے متعلق ایقان دیتا ہے، لہٰذا ڈیکارٹ کی وجوہات میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے، لیکن کارتیسی طریقۂ کار علیحدگی اور خود انحصاری کا ایک امیج منکشف کرتا ہے بیسویں صدی میں مغربی تصورِ انسان میں مرکزی حیثیت کا حامل بنا۔ دنیا سے بیگانگی اور ایک فخر مند خود انحصاری نے بہت سے لوگوں کو سارا تصورِ خدا ہی مسترد کر دینے پر مائل کیا جو مرد یا عورت کو منحصر بنائے ہوئے تھا۔

بہت ابتدا سے ہی مذہب نے لوگوں کو دنیا سے تعلق جوڑنے اور یہاں اپنی جڑیں گہری کرنے میں مدد دی تھی۔ مقدس جگہ کا عقیدہ دنیا پر تمام دیگر غور و فکر سے پہلے آیا اور اس نے مرد و خواتین کو اس ہیبت ناک کائنات میں ایک ارتکاز ڈھونڈنے کے قابل بنایا۔ فطری قوتوں کو الوہیت کے عمل نے رعب اور تحیر کو بیان کیا جو دنیا کی جانب سے انسانی رد عمل کا ہمیشہ حصہ رہا۔ حتیٰ کہ آگسٹائن نے دنیا کو مسحور کن حسن والی جگہ پایا (اپنی غضب ناک روحانیت کے باوجود)۔ خود بینی کی آگسٹائنی روایت کو بنیاد بنانے والے ڈیکارٹ کے پاس حیرت کی فرصت نہیں تھی۔ پُراسراریت کے احساس سے ہر ممکن گریز لازمی تھا کیونکہ یہ ایک قدیمی ذہنی حالت کا نمائندہ تھا جس میں سے انسان ترقی کر کے نکل آیا تھا۔ اپنے مقالے "*Les meteores*" کے دیباچے میں اس نے وضاحت کی کہ ہمارے لیے فطری تھا کہ ہم "اپنی یا نچلی سطح کی چیزوں کی بجائے اپنے سے اوپر کی چیزوں کی زیادہ مدح سرائی کریں۔"[9] چنانچہ شاعروں اور مصوروں نے بادلوں کو خدا کے تخت کے طور پر پیش کیا۔ خدا کو بادلوں پر شبنم کا چھڑکاؤ کرتے یا اپنے ہاتھ سے چٹانوں پر بجلی کے کوندے پھینکتے ہوئے تصور کیا گیا:

> اس سے مجھ میں امید پیدا ہوئی ہے کہ اگر میں یہاں بادلوں کی فطرت کی وضاحت کروں - ایسے انداز میں کہ ہمیں نظر آسکنے والی کسی بھی چیز پر متحیر ہونے کا موقعہ نہ ملے - تو اس پر ہم بہ آسانی یقین کر لیں گے کہ اسی طرح زمین سے اوپر کسی نہایت قابلِ تعریف شے کی وجوہ ڈھونڈنا بھی ممکن ہے۔

ڈیکارٹ نے بادلوں، ہواؤں، شبنم اور آسمانی بجلی کی وضاحت محض منظم طبعی قوتوں کے

طور پر کی تاکہ "تحیر کی کوئی وجہ نہ رہے۔"[10] تاہم، ڈیکارٹ کا خدا فلسفیوں کا خدا تھا جو زمینی واقعات کو خاطر میں نہیں لاتا تھا۔ وہ صحیفے میں بیان کردہ معجزوں میں بلکہ ابدی قوانین میں جلوہ گر تھا۔ *Les meteores* نے یہ وضاحت بھی کی کہ قدیم اسرائیلیوں پر صحرا میں اترنے والا من ایک قسم کی شبنم تھی۔ یوں مسیحی دینیات کی ایک لغو قسم نے جنم لیا جس نے مختلف معجزات اور اساطیر کی منطقی وضاحت تلاش کرنے کے ذریعے بائبل کی صداقت کو "ثابت" کیا۔ مثلاً یسوع مسیح کے پانچ ہزار کو کھانا کھلانے کی تعبیر یہ کی گئی کہ انھوں نے مجمعے میں موجود لوگوں کو اپنے ساتھ لایا ہوا کھانا دوسروں کے ساتھ بانٹنے کی ترغیب دلائی تھی۔ چاہے یہ طریقہ نیک نیتی پر ہی مبنی تھا، مگر یہ اس علامتیت کو نظر انداز کر جاتا ہے جو بائبلی بیان کا جوہر ہے۔

ڈیکارٹ رومن کیتھولک کلیسیا کے احکامات ماننے میں ہمیشہ محتاط رہا اور خود کو ایک راسخ العقیدہ مسیحی خیال کیا۔ اسے عقیدے اور عقل میں کوئی تضاد نظر نہ آیا۔ اپنے مقالے "Discourse on Method" میں اس نے کہا کہ ایک نظام موجود تھا جو انسانیت کو صداقتِ کل تک رسائی کے قابل بنائے گا۔ کچھ بھی اس کی تفہیم سے باہر نہیں تھا۔ کسی بھی نظامِ فکر میں سب سے لازمی بات طریقے کو لاگو کرنا تھی اور تب ایک معتبر مجموعۂ علم ترتیب دینا ممکن ہو گا جو تمام گڑبڑ اور لاعلمی دور کر دے گا۔ باطنیت آلودہ ہو گئی تھی اور جس خدا کو سابق عقلیت پسندوں نے بڑی احتیاط کے ساتھ دیگر مظاہر سے الگ کیا تھا اب وہ انسانی نظامِ فکر کے اندر ہی موجود تھا۔ باطنیت کے پاس واقعی اتنی مہلت نہیں تھی کہ وہ عہدِ اصلاح کے عقائدانہ اکھاڑ پچھاڑ سے قبل یورپ میں جڑیں حاصل کر پاتی۔ یوں باطنیت اور اسطوریات کے بل بوتے پر پھلنے پھولنے والی روحانیت مغرب میں بہت سے مسیحیوں کے لیے عجیب تھی۔ ڈیکارٹ کے کلیسیا میں بھی باطنیت پسند شاذونادر اور اکثر مشتبہ تھے۔ صوفیوں کا خدا - جس کے وجود کا دارومدار مذہبی تجربے پر تھا - بھی ڈیکارٹ کی طرح انسان کے لیے قطعی اجنبی تھا (جس کی نظر میں مراقبہ خالصتاً ذہنی سرگرمی تھا)۔

انگلش طبیعیات دان آئزک نیوٹن (1642-1727ء) نے بھی خدا کو اس کے مکینکل نظام تک ہی محدود کیا اور وہ بھی مسیحی خدا سے پیچھا چھڑانے کے لیے اتنا ہی بے قرار تھا۔ اس کا نقطۂ آغاز ریاضی نہیں بلکہ مکینکس تھا کیونکہ کسی سائنس دان کے لیے دائرہ کھینچنے سے پہلے

جیومیٹری میں مہارت حاصل کرنا لازمی تھا۔ ذات، خدا اور فطری دنیا کی موجودگی کو ثابت کرنے والے ڈیکارٹ کے برعکس نیوٹن نے اپنی کوشش کا آغاز طبعی کائنات کی وضاحت کے ساتھ کیا۔ نیوٹن کی طبیعیات میں فطرت قطعاً مجہول تھی: فعالیت کا واحد ماخذ صرف خدا تھا۔ چنانچہ ارسطو کی طرح نیوٹن کے ہاں بھی خدا محض فطری اور طبیعی ترتیب کا تسلسل تھا۔ نیوٹن نے اپنی عظیم تصنیف "*Philosophiae Naturalis Principia*" (فطری فلسفہ کے قوانین، 1687ء) میں مختلف فلکی اور زمینی اجسام کے درمیان تعلقات کو ریاضی کے انداز میں اس طرح بیان کرنا چاہا کہ ایک مربوط اور جامع نظام بن جائے۔ نیوٹن کے نظریۂ تجاذب نے نظام کا تانا بانا تیار کیا۔ نظریۂ تجاذب نے کچھ سائنس دانوں کو ناراض کر دیا جو سمجھتے تھے کہ وہ مادے کی پرکشش قوتوں کے بارے میں ارسطوئی نظریے کو جھٹلا رہا تھا۔ اس قسم کا نظریہ خدا کی مطلق بادشاہت کے پروٹسٹنٹ تصور سے میل نہیں کھاتا تھا۔ نیوٹن نے اس سے انکار کیا: اس سارے نظام میں ایک حاکم خدا موجود تھا کیونکہ اس قسم کے الوہی مکینک (*Mechanick*) کے بغیر یہ موجود ہی نہیں ہو سکتا تھا۔

پاسکل اور ڈیکارٹ کے برعکس جب نیوٹن نے کائنات پر غور و فکر کیا تو وہ پوری طرح قائل تھا کہ اس کے پاس خدا کے وجود کا ثبوت موجود ہے۔ اجرام فلکی کی اندرونی کشش انھیں ایک گولے کی صورت میں اکٹھا کیوں نہیں کر دیتی تھی؟ کیونکہ وہ سپیس میں مناسب فاصلوں پر رکھے گئے تھے۔ جیسا کہ اس نے اپنے دوست رچرڈ بینٹلی کو وضاحت کی، ایک ذہین الوہی منتظم کے بغیر ایسا ممکن نہیں تھا: "میں نہیں سمجھتا کہ محض فطری وجوہ کی بنا پر اس کی وضاحت کی جا سکتی ہے، بلکہ میں اسے ایک رضاکار ایجنٹ کی مشاورت اور تدبیر سے منسوب کرنے پر مجبور ہوں۔"11 ایک ماہ بعد اس نے اپنے دوست بینٹلی کو دوبارہ لکھا: "تجاذب نے سیاروں کو حرکت میں رکھا ہو گا لیکن الوہی قوت کے بغیر ان کو سورج کے گرد اس قدر گول مداروں میں نہ رکھا جا سکتا۔ اس اور دیگر وجوہ کی بنا پر میں اس نظام کے خدوخال کو ایک ذہین ایجنٹ سے منسوب کرنے پر مجبور ہوں۔"12 مثلاً اگر کرۂ ارض اپنے محور پر ایک ہزار میل فی گھنٹہ کی بجائے صرف ایک سو میل فی گھنٹہ کی رفتار پر گھومے تو رات دس گنا زیادہ طویل ہو گی اور دنیا اتنی ٹھنڈی ہو جائے گی کہ زندگی ممکن نہیں رہے گی۔ طویل دن کے دوران حرارت تمام سبزے کو جلا

یہ سب تدبیر کرنے والی ہستی کا نہایت کامل اور مطلق طور پر ذہین مکینک ہونا لازمی تھا۔ اس منتظم کو ذہین کے ساتھ ساتھ اتنا طاقتور ہونا بھی ضروری تھا کہ بڑے بڑے حجم سنبھال سکا۔ نیوٹن نے نتیجہ اخذ کیا کہ لامحدود اور پیچیدہ نظام کو حرکت میں لانے والی ازلی قوت dominatio کائنات کی تخلیق اور خدا کو الوہی بنانے کی ذمہ دار تھی۔ آکسفورڈ میں عربی زبان کے پہلے پروفیسر ایڈورڈ پوکوک (Pococke) نے نیوٹن کو بتایا تھا کہ لاطینی *Deus* عربی Du (آقا) سے ماخوذ تھا۔ چنانچہ *Dominion* خدا کا اساسی وصف تھا نہ کہ کاملیت جو خدا پر ایکارٹ کی بحث کا نقطۂ آغاز بنی۔ *Principia* کے اختتامی باب "*General Scholium*" میں نیوٹن نے خدا کے تمام روایتی اوصاف کو اس کی ذہانت اور قوت سے مستنبط کیا:

> سورج، سیاروں اور دُم دار ستاروں کا خوب صورت ترین نظام ایک ذہین اور طاقت ور ہستی کی مشاورت اور *Dominion* کی بدولت ہی وجود میں آ سکتا تھا — وہ ابدی اور لامحدود، علیم و خبیر ہے، یعنی وہ ازل سے ابد تک ہے، اس کی موجودگی لاانتہا سے لاانتہا تک ہے، وہ تمام چیزوں پر حکمران ہے اور ان تمام چیزوں سے آگاہ ہے جو ہیں یا ہو سکتی ہیں — ہم اسے چیزوں کی نہایت ذہین اور شاندار ترکیب اور حتمی علتوں کے ذریعے ہی جان سکتے ہیں، لیکن ہم اس کی حاکمیت کی بنیاد پر ہی اس کا احترام اور حمد کرتے ہیں: چونکہ ہم خادموں کی حیثیت میں اس کی حمد کرتے ہیں، اور حاکمیت سے عاری دیوتا مقدر اور فطرت کے سوا کچھ نہیں۔ ہمیشہ اور ہر جگہ پر ایک جیسا اندھا مابعد الطبیعیاتی لزوم چیزوں کی اقسام پیدا نہ کر سکتا۔ ہمیں ملنے والا فطری چیزوں کا تمام تنوع واجب الوجود ہستی کے تصورات اور منشا کے بغیر کچھ بھی ظہور پذیر نہ ہو سکتا۔13

نیوٹن بائبل کا ذکر نہیں کرتا ہم خدا کو صرف دنیا پر غور و فکر کے ذریعے ہی جانتے ہیں۔ اس سے پہلے تک تخلیق کے عقیدے نے ایک روحانی سچائی کو بیان کیا تھا: یہ مسیحیت اور یہودیت [میں] ...لاؤں میں داخل ہوا اور اس نے ہمیشہ مسائل پیدا کیے۔ اب نئی سائنس نے تخلیق کو دوبارہ مرکزِ [توجہ] بنا دیا تھا اور عقیدے کی لفظی اور مکینکل تفہیم کو نظریۂ خدا میں اہم حیثیت دلا دی تھی۔ آج جب لوگ خدا سے انکار کرتے ہیں تو اصل میں وہ اکثر نیوٹن کے خدا، کائنات کے خالق اور اسے تھام رکھنے والے کو مسترد کر رہے ہوتے ہیں جسے اب سائنس دان جگہ نہیں دے سکتے۔

خود نیوٹن کو بھی اپنے نظام میں خدا کی جگہ بنانے کے لیے کچھ حیرت انگیز حل ڈھونڈنا پڑے۔ اگر سپیس ناقابلِ تبدیل اور لامحدود تھی تو اس میں خدا کہاں فِٹ ہوتا تھا؟ کیا لامتناہیت اور ابدیت کی خصوصیات کی حامل سپیس بھی ایک لحاظ سے الوہی نہیں تھی؟ کیا یہ ایک ثانوی الوہی وجود تھی جو ابتدائے آفرینش سے ہی خدا کے ساتھ ہم وجود تھی؟ یہ مسئلہ ہمیشہ نیوٹن کے پیشِ نظر رہا۔ وہ اپنے ایک ابتدائی مضمون (*De Gravtative et Aequipondio Fluidorum*) میں پرانے افلاطونی نظریۂ صدور (emanations) کی جانب واپس گیا: چونکہ خدا لامحدود ہے اس لیے وہ لازماً ہر کہیں موجود ہوگا۔ سپیس خدا کی ہستی کا نتیجہ ہے اور اس کا صدور وجودِ مطلق خدا میں سے ہوا۔ اسی طرح چونکہ خدا ابدی ہے، لہٰذا ٹائم یا زماں اس میں سے صادر ہوا۔ چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ زمان و مکاں (سپیس اور ٹائم) خدا پر مشتمل ہیں جس میں ہم رہتے، حرکت کرتے اور ہست ہوتے ہیں۔ دوسری طرف خدا نے ہی مادے کو تخلیق کے ایک دن کو اپنے دانستہ عمل کے ذریعے تخلیق کیا تھا۔ شاید آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے سپیس کے کچھ حصوں کو شکل، کثافت، قوتِ ادراک اور فعالیت دینے کا فیصلہ کیا تھا۔ لاشے میں سے تخلیق کے مسیحی عقیدے پر قائم رہنا ممکن تھا کیونکہ خدا خالی سپیس میں سے مادے کو ظہور میں لایا تھا۔ اس نے لاشئے میں سے مادہ پیدا کیا۔

ڈیکارٹ کی طرح نیوٹن کے پاس بھی باطنیت کے لیے کوئی وقت نہ تھا۔ اس نے باطنیت کو لاعلمی اور توہم پرستی گردانا۔ وہ مسیحیت کو کرشمات سے پاک کرنا چاہتا تھا، چاہے یہ چیز مسیح کی الوہیت جیسے اہم عقائد کے ساتھ اس کے ٹکراؤ کا باعث ہی بنتی۔ 1670ء کی دہائی میں اس نے تثلیث کے عقیدے کا دینیاتی مطالعہ شروع کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ ایتھاناسیئس نے مسیحیت قبول کرنے والے نئے پاگانوں (بت پرستوں) کو خوش کرنے کی خاطر اِسے عقیدے کا حصہ بنا دیا تھا۔ ایریئس (Arius) نے درست کہا تھا: "یسوع مسیح ہرگز خدا نہیں تھے اور تثلیث اور تجسیم کے عقائد کو "ثابت" کرنے کے لیے استعمال کیے جانے والے اناجیل کے اقتباسات جعلی تھے۔ ایتھاناسیئس اور اس کے ساتھیوں نے اُنھیں خود ہی وضع کر کے صحیفے میں شامل کر دیا تھا تاکہ لوگوں کے گھٹیا، قدیمی تخیلات کو مفہوم دے سکیں۔14 مسیحی عقیدے کو اس گڑبڑ سے پاک کرنا نیوٹن کے لیے ایک قسم کا خبط بن گیا۔ 1680ء کی دہائی کے اوائل میں،

Principia کی اشاعت سے کچھ ہی پہلے، نیوٹن نے ایک مقالے پر کام شروع کیا جسے "The Philosophical Origins of Gentile Theology" کا عنوان دیا۔ اس نے دلیل دی کہ نوحؑ نے اولین مذہب کی بنا ڈالی تھی۔ ایک Gentile دینیات جو توہم پرستی سے پاک تھی اور جس نے واحد خدا کی منطقی عبادت کی حمایت کی تھی۔ واحد احکام خدا سے محبت اور پڑوسی سے محبت کے تھے۔ انسانوں کو فطرت پر غور و فکر کا حکم دیا گیا جو عظیم خدا کا واحد معبد تھی۔ بعد کی نسلوں نے اس خالص مذہب کو آلودہ کر دیا اور اس میں معجزات و کرشمات کے قصے داخل کیے۔ کچھ ایک دوبارہ بت پرستی اور توہم پرستی کی پستی میں جا گرے۔ تاہم، خدا نے یکے بعد دیگرے اپنے پیغمبر بھیجے تاکہ اُنھیں واپس راہ پر لایا جا سکے۔ فیثا غورث نے اس مذہب کے متعلق جانا اور مغرب کو اس سے روشناس کروایا۔ مسیح بھی ان پیغمبروں میں سے ایک تھے جنھیں نوعِ انسان کو واپس صداقت کی طرف لانے کا کام سونپا گیا، مگر ان کے خالص مذہب کو ایتھاناسیئس اور ساتھیوں نے بگاڑ دیا۔ کتاب مکاشفہ میں عقیدۂ تثلیث کے ظہور کی پیش گوئی کی گئی۔ "مغرب کا یہ نرالہ مذہب" "تین مساوی خداؤں کا مسلک" - بربادی سے کراہت کے طور پر۔15

مغربی علمائے دین نے تثلیث کو ہمیشہ ہی بہت مشکل عقیدہ پایا تھا، اور ان کی نئی منطق پسندی نے روشن خیالی کے فلسفیوں اور سائنس دانوں کو اس کے استرداد پر مائل کر دیا۔ نیوٹن کو مذہبی زندگی میں باطنیت کے کردار کی کوئی فہم نہ تھی۔ یونانیوں نے تثلیث کا استعمال ذہن کو ایک تحیر کی حالت میں رکھنے اور اس امر کی یقین دہانی کے لیے کیا تھا کہ انسانی عقل خدا کی فطرت کے متعلق ہرگز نہیں جان سکتی۔ تاہم، نیوٹن جیسے سائنس دان کے لیے اس قسم کا رویہ اپنانا بہت مشکل تھا۔ سائنس میں لوگ سیکھ رہے تھے کہ انھیں صداقت پانے کی خاطر ماضی کو اٹھا کر پھینکنے اور اولین اصولوں سے دوبارہ آغازہ لینے کے لیے تیار رہنا پڑے گا۔ تاہم، آرٹ کی طرح مذہب بھی اکثر ماضی کے ساتھ ایک مکالمے پر مشتمل ہوتا ہے تاکہ حال کو دیکھنے کے لیے ایک تناظر تلاش کر سکے۔ چنانچہ مذہب اور آرٹ سائنس کے انداز میں عمل نہیں کرتے۔ البتہ اٹھارھویں صدی کے دوران مسیحیوں نے مسیحی عقیدے پر نئے سائنسی طریقے لاگو کرنا شروع کیے اور نیوٹن جیسے حل پر ہی پہنچے۔ انگلینڈ میں میتھیو ٹنڈال (Tindal) اور جان ٹولینڈ جیسے

ریڈیکل ماہرین الٰہیات بنیادوں کی جانب واپس جانے، مسیحیت کو پہیلیوں سے پاک کرنے اور ایک حقیقی منطقی مذہب قائم کرنے کو بے قرار تھے۔ ٹولینڈ نے "Christianity not Mysterious" (1696ء) میں دلیل دی کہ باطنیت نے محض "آمریت اور توہمات" تک ہی پہنچایا۔[16] یہ تصور کرنا گستاخانہ تھا کہ خدا واضح انداز میں اپنا اظہار کرنے کی قابلیت نہیں رکھتا تھا۔ مذہب کو منطقی ہونا چاہیے تھا۔ "Christianity as Old as Creation" (1730ء) میں ٹنڈال نے نیوٹن کی طرح قدیمی مذہب کو نئے سرے سے تخلیق کرنے اور اسے بعد کی آلائشوں سے پاک بنانے کی کوشش کی: "تخلیق کے وقت سے ہی ہم میں سے ہر ایک کے دل پر فطرت اور منطق کا ایک مذہب نقش ہے، جس کے تحت ساری نوعِ انسان کو کسی بھی اداراتی مذہب کی صداقت کو پرکھنا چاہیے۔"[17] نتیجتاً الہام غیر ضروری تھا کیونکہ صداقت کو صرف اپنی منطقی جانچ پرکھ کے ذریعے پایا جا سکتا تھا؛ تثلیث اور تجسیم جیسے اسرار ایک کامل استدلالی توضیح رکھتے تھیں اور ان کا استعمال صرف سادہ لوح صاحبِ ایمان کو توہم پرستی اور اداراتی کلیسیا سے باندھے رکھنے کے لیے نہیں کرنا چاہیے۔

یہ ریڈیکل خیالات براعظم میں پھیلنے پر مؤرخین کی ایک نئی نسل نے کلیسیا کی تاریخ پر معروضی انداز میں غور و خوض شروع کیا۔ چنانچہ 1699ء میں گوٹ فرائیڈ آرنلڈ نے اپنی غیر جانب دار "History of the Churches from Beginning of the New Testament to 1688" شائع کی جس میں دلیل دی کہ اب جسے آرتھوڈوکس قرار دیا جاتا تھا اس کا سلسلہ قدیمی کلیسیا تک نہیں کھوجا جا سکتا تھا۔ جوہان لوریز واں موشیم (1694-1755ء) نے اپنی "Institutions of Ecclesiastical History" (1726ء) میں دانستہ طور پر تاریخ کو دینیات سے علیحدہ کیا اور عقیدے کی صداقت پر دلیل بازی کے بغیر اس کی ترقی کو ریکارڈ کیا۔ جارج والش، جووانی بٹ اور ہنری نورس جیسے دیگر مؤرخین نے عقائد سے متعلقہ مشکل تنازعات کا جائزہ لیا، جیسے آریائیت، *Filioque تنازع اور تیسری و چوتھی صدیوں کے مختلف مسیحی مباحث۔ بہت سے اہلِ ایمان کے لیے یہ چیز باعث

---

*باپ خدا، بیٹے اور روح القدس کے درمیان تعلق کے حوالے سے۔

پریشانی تھی کہ خدا اور مسیح کی فطرت سے متعلق اساسی عقائد صدیوں کے دوران متشکل ہوئے اور عہد نامۂ جدید میں ان کا کوئی وجود نہیں تھا: کیا اس کا مطلب تھا کہ وہ جھوٹے تھے؟ دیگر نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور اس نئی معروضیت کو خود عہد نامۂ جدید پر لاگو کیا۔

ہرمان سیموئیل ریمارس (1694-1768ء) نے در حقیقت یسوع مسیح کی ایک تنقیدی سوانح لکھنے کی کوشش کی: مسیح کی انسانیت کا سوال اب باطنیت یا عقیدے کا معاملہ نہیں رہا تھا بلکہ عہد استدلال میں اسے سائنسی جانچ پڑتال کے ماتحت لایا گیا۔ ایک مرتبہ ایسا ہو جانے پر تشکیک کا نیا دور حقیقی معنوں میں شروع ہو گیا۔ ریمارس نے کہا کہ یسوع مسیح محض ایک مقدس ریاست کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے اور جب ان کا مسیحائی مشن ناکام ہو گیا تو مایوسی کے عالم میں فوت ہو گئے۔ اس نے نشان دہی کی کہ اناجیل میں یسوع مسیح نے کبھی بھی دعویٰ نہیں کیا تھا کہ وہ انسانیت کو گناہوں سے چھٹکارا دلانے آئے تھے۔ مغربی مسیحیت میں مرکزی حیثیت اختیار کرنے والے اس تصور کے ڈانڈے صرف مسیحیت کے حقیقی بانی سینٹ پال سے ملتے تھے۔ چنانچہ ہمیں مسیح کو بطور خدا نہیں بلکہ ایک "زبردست، سادہ، رفیع الشان و عملی مذہب کے مبلغ کی حیثیت میں احترام دینا چاہیے۔"[18]

ان معروضی تحقیقات کا دار و مدار صحیفے کی لفظی تفہیم پر تھا اور اس میں عقیدے کی علامتی یا استعاراتی نوعیت کو نظر انداز کر دیا گیا۔ آپ یہ اعتراض اٹھا سکتے ہیں کہ اس قسم کی تنقید شاعری کی طرح اس معاملے میں بھی بے جا تھی۔ لیکن سائنسی جذبہ ایک مرتبہ عام ہو جانے کے بعد اناجیل کو کسی اور انداز میں دیکھنا ممکن نہیں رہا تھا۔ مغربی مسیحیوں نے عقیدے کو لفظی مفہوم میں لینا شروع کر دیا تھا اور انھوں نے اسطورہ سے آگے کی جانب ایک ناقابلِ تنسیخ قدم اٹھایا: کوئی کہانی یا تو واقعتاً سچی تھی یا محض ایک فسانہ تھی۔ مذہب کے ماخذ کے بارے میں سوالات مسیحیوں کے لیے (مثلاً) بودھیوں کی بہ نسبت زیادہ اہم تھے کیونکہ ان کی وحدانی روایت نے ہمیشہ یہ دعویٰ کیا تھا کہ خدا نے خود کو تاریخی واقعات میں آشکار کیا تھا۔ لہٰذا اس سائنسی دور میں مسیحیوں کو اپنا ایمان بچانے کے لیے ان سوالات سے نمٹنا ضروری تھا۔ ٹنڈال یا ریمارس کی بہ نسبت زیادہ روایتی عقائد رکھنے والے مسیحی خدا کی روایتی مغربی تفہیم پر سوالات اٹھانا شروع کر رہے تھے۔ لوتھری جان فرائیڈمان نے اپنے مقالے "Wittenburg's Innocence

of a Double Murder" (1681ء) میں لکھا کہ گناہوں کی بخشش کا روایتی عقیدہ (جیسا کہ ہنسلم نے بیان کیا)، جس میں خدا کو اپنے ہی بیٹے کی موت کا تقاضا کرتے ہوئے دکھایا گیا، اللہ کا ناکافی تصور پیش کرتا تھا۔ وہ "راست باز، غصیلا" اور "درشت خدا" تھا جس کے سخت سزا کے مطالبات نے اتنے بہت سے مسیحیوں کو خوف سے بھر دیا اور انھیں اپنی گنہگاری سے اجتناب کرنے کی تعلیم دی تھی۔[19]

مسیحیت کی زیادہ تر تاریخ نے زیادہ سے زیادہ مسیحیوں کو پریشان کیا اور اس منصف خدا کے نام پر صلیبی جنگیں، عدالت احتساب اور تادیبی کارروائیاں انجام دیں۔ آزاد روی اور ضمیر کی آزادی پر فریفتہ اس دور میں لوگوں کو آرتھوڈوکس عقائد پر ایمان لانے پر مجبور کرنا بالخصوص ناپسندیدہ معلوم ہوا۔ عہدِ اصلاح اور اس کے بعد کی کارروائیوں میں ہونے والی خوں ریزی آخری کیل ثابت ہوئی۔

اس کا جواب منطق میں نظر آیا۔ تاہم، کیا خدا کو اس باطنیت سے محروم کیا جا سکتا تھا جس نے صدیوں کے دوران اسے مسیحیوں کے لیے مؤثر مذہبی قدر بنائے رکھا؟ پیوریطانی شاعر جان ملٹن (1608-74ء) کلیسیا کے عدمِ رواداری کے ریکارڈ سے خاص طور پر پریشان تھا۔ حقیقی معنوں میں اپنے عہد کے انسان کی حیثیت میں اُس نے اپنے غیر شائع شدہ مقالے "On Christian Doctrine" میں تحریکِ اصلاح کی اصلاح کرنے اور اپنے لیے ایک مذہبی مسلک اختراع کرنے کی کوشش کی تھی۔ وہ تثلیث جیسے روایتی عقائد کے بارے میں بھی متشکک تھا۔ تاہم، یہ بات اہم ہے کہ اس کی شاہکار تصنیف "Paradise Lost" کا ہیرو خدا کی بجائے شیطان ہے۔ شیطان یورپ کے نئے آدمی والی بہت سی خصوصیات رکھتا ہے: وہ حاکمیت کو مسترد کرتا، غیر معلوم کو ماننے سے انکار کرتا اور دوزخ میں اپنی سیر کے دوران اولین دریافت کنندہ بن جاتا ہے۔ ملٹن کا خدا سرد مزاج کے علاوہ بے صلاحیت بھی ہے۔ تاہم، لگتا ہے کہ ملٹن کے خدا نے مغربی لفظ پرستی (literalism) کی خلقی لغویت کو آشکار کیا۔ تثلیث کی باطنی تفہیم کے بغیر نظم میں بیٹے کی حیثیت نہایت مبہم ہے۔ کسی بھی طرح واضح نہیں ہوتا کہ کیا وہ دوسری الوہی ہستی ہے یا فرشتوں جیسی مگر برتر حیثیت کی حامل مخلوق۔ تمام موقعوں پر وہ اور باپ دو قطعی جدا ہستیاں ہیں جنھیں ایک دوسرے کے ارادے معلوم کرنے کے لیے طویل

مباحث کرنا پڑتے ہیں، حالانکہ بیٹا تسلیم شدہ "لفظ" اور باپ کی دانش ہے۔

تاہم، کرۂ ارض پر ہونے والے واقعات خدا کو پہلے سے معلوم ہونے کے متعلق ملٹن کا خیال ی اسے (خدا کو) عظیم الشان بناتا ہے۔ چونکہ خدا آدم و حوا کی تنزلی کے متعلق پہلے سے جانتا تھا۔ حتیٰ کہ شیطان کے زمین پر پہنچنے سے بھی پہلے۔ لہٰذا اسے واقعے سے قبل اپنے افعال کے کچھ موزوں جواز پر غور و فکر کرنا پڑا وہ اپنے بیٹے کو بتاتا ہے کہ جبری اطاعت اس کے لیے باعثِ مسرت نہیں، اور اس نے آدم و حوا کو شیطان کا مقابلہ کرنے کی قابلیت دی تھی۔ چنانچہ خدا دفاعی انداز میں دلیل دیتا ہے کہ انھیں نہیں چاہیے کہ وہ

اپنے صانع یا اپنی صناعی یا تقدیر کو الزام دیں؛
کہ جیسے تقدیر نے پہلے سے خلاف فیصلہ دے دیا ہو
کہ ان کا ارادہ مطلق فرمان کے رحم و کرم پر ہو
یا انھوں نے اپنے بارے میں فیصلہ خود کیا
بغاوت انھوں نے کی؛ میں نے نہیں،
اگر مجھے پہلے سے معلوم تھا تو اس پیشگی علم نے
ان کی خطا پر کوئی اثر نہیں ڈالا
میں نے انھیں آزاد پیدا کیا اور انھیں آزاد ہی رہنا چاہیے
جب تک کہ وہ خود کو غلام نہ بنا لیں:
ورنہ مجھے چاہیے کہ ان کی فطرت بدل دوں
اور اعلیٰ فرمان کو منسوخ کر دوں جس نے انھیں آزادی بخشی۔

وہ خود ہی اپنی تنزلی کا باعث بنے۔[20]

نہ صرف اس بے ہنگم سوچ کا احترام کرنا مشکل ہے بلکہ خدا سخت دل، خود ساختہ راست باز اور اس ہمدردی سے قطعی محروم نظر آتا ہے جو اس کے مذہب کی قوتِ محرکہ خیال کی جاتی تھی۔ کسی انسان کی طرح خدا کو بولنے اور سوچنے پر مجبور کرنا دکھاتا ہے کہ اللہ کا یہ بشر پیکری (*anthropomorphic*) اور شخصیت پر مبنی تصور کس قدر ناکافی تھا۔ اس قسم کے خدا اتنے زیادہ تضادات ہیں کہ اسے ایک مربوط یا قابلِ قدر احترام دینا مشکل ہے۔

خدا کے خبیر کل ہونے جیسے عقائد کی لغوی تفہیم کارآمد نہیں ہو گی۔ ملٹن کا خدا نہ صرف داور قانون پسند ہے، بلکہ پھوہڑ انداز میں نااہل بھی ہے۔ "Paradise Lost" کی آخری کتب میں خدا رئیس الملائکہ میکائیل کو آدم کے پاس بھیجتا ہے کہ اس کی ڈھارس بندھائے اور کھائے کہ اس کی اولاد کیسے نجات پائے گی۔ آدم کو تماشوں کے ایک سلسلے کے ذریعے نجات کی ساری تاریخ سمجھائی جاتی ہے اور میکائیل ساتھ ساتھ تبصرہ کرتا جاتا ہے: وہ ہابیل اور قابیل کا قتل، سیلابِ عظیم اور کشتیِ نوح، مینارِ بابل، ابراہیم کی پکار، مصر سے خروج اور سینائی پر شریعت دیے جانے کا منظر دیکھتا ہے۔ میکائیل بتاتا ہے کہ توریت کا ناکافی پن، جس نے خدا کے بدقسمت منتخب بندوں کو صدیوں تک مظلوم بنائے رکھا، ایک حربہ ہے تاکہ وہ ایک زیادہ روحانی شریعت کی تمنا کرتے رہیں۔ مستقبل میں دنیا کی نجات کے متعلق یہ بیان آگے بڑھنے پر۔ بادشاہ داؤد کے معرکے، بابلی اسیری، مسیح کی پیدائش وغیرہ۔ قاری کو پتا چلتا ہے کہ انسانیت کو نجات دلانے کا ایک زیادہ آسان اور زیادہ براہ راست طریقہ بھی لازماً موجود ہو گا۔ متواتر ناکامیوں اور پس وپیش عبارت یہ تکلیف دہ منصوبہ پہلے سے طے شدہ ہونے کا امر اس کے خالق کی ذہانت پر شکوک پیدا کر سکتا ہے۔ ملٹن کا خدا بہت خفیف سا اعتماد پیدا کر سکا۔ یہ بات لازماً اہم ہے کہ "Paradise Lost" کے بعد کسی بھی نمایاں انگلش تخلیقی مصنف نے مافوق الفطرت دنیا کو بیان کرنے کی کوشش نہ کی۔ مزید کوئی سپنسر یا ملٹن جیسے نہ آئے۔ تب کے بعد مافوق الفطرت اور روحانی اقلیم زیادہ کمتر مصنفین کو مل گئی، جیسے جارج مک ڈونلڈ اور سی ایس لیوس۔ تاہم، تخیل تک رسائی نہ پاسکنے والا خدا مشکل سے دوچار ہوتا ہے۔

"پیراڈائز لاسٹ" کے آخر میں آدم و حوا باغ عدن سے نکل کر دنیا میں آتے ہیں۔ مغرب بھی مسیحی ایک زیادہ سیکولر عہد کی دہلیز پر کھڑے تھے، البتہ انھوں نے ابھی تک خدا پر ایمان کو سینے سے لگا رکھا تھا۔ استدلال کا نیا مذہب خدا پرستی* کہلاتا تھا۔ یہ عہد باطنیت اور اسطوریات کے تخیلاتی نظاموں کے لیے نہیں تھا۔ اس نے الہام کی اسطورہ اور تثلیث جیسی

* Deism۔ الہیت: خدا کے وجود کا عقیدہ؛ خدا کے وجود مگر وحی سے انکار اور مذہبِ فطرت کا عقیدہ؛ اس عقیدے میں خدا کو خالق کائنات تو مانا جاتا ہے مگر ہادی نہیں۔ [مترجم]

روایتی باطنی چیزوں سے منہ موڑ لیا جس نے لوگوں کو اتنے طویل عرصے تک توہم پرستی میں ڈبوئے رکھا تھا۔ اس کی بجائے اس نے غیر شخصی "Deus" سے لگاؤ کا اعلان کیا جسے انسان ذاتی کاوشوں سے دریافت کر سکتا تھا۔ آگے چل کر روشن خیالی کے نام سے جانی جانے والی تحریک کے روحِ رواں فرانسوا ماری ڈی وولٹیئر نے اپنی "Philosophical Dictionary" (1764ء) میں اس آئیڈیل مذہب کو بیان کیا۔ سب سے بڑھ کر یہ ہر ممکن حد تک سادہ تھا۔

> کیا ایسا نہیں ہے کہ اس نے زیادہ اخلاقیات اور بہت کم عقیدے کا پرچار کیا؟ کہ جس کا رجحان انسانوں کو لغو بنائے بغیر بنانا تھا؟ کہ جس نے آپ کو ایسی چیزوں پر یقین کرنے کا حکم نہ دیا جو ناممکن، متضاد، الوہیت کے لیے نقصان دہ اور انسانیت کے لیے ضرر رساں تھیں، اور جس نے عقل سلیم رکھنے والے کسی بھی شخص کو ابدی سزا سے ڈرانے کی جرأت نہ کی؟ کیا یہ ایسا مذہب نہیں جس نے جلادوں کی مدد سے اپنا ایمان قائم نہیں رکھا، اور ناقابلِ فہم دلیل کی وجہ سے کرۂ ارض کو خون سے نہیں بھگویا؟ جس نے صرف ایک دیوتا، انصاف، بردباری اور انسانیت کی پرستش کا پرچار کیا۔[21]

اس سرتابی کے لیے کلیسا صرف خود کو ہی موردِ الزام ٹھہرا سکتے تھے کیونکہ انھوں نے صدیوں تک اہل ایمان کے کندھوں پر بے شمار عقائد کا بوجھ لادے رکھا۔ یہ ردعمل ناگزیر تھا اور مثبت بھی ہو سکتا تھا۔

روشن خیالی کے عہد میں فلسفیوں نے خدا کے تصور کو مسترد نہیں کیا تھا۔ وہ اصل میں آرتھوڈوکس کے ظالم خدا سے اکتا گئے تھے جو انسانوں کو دائمی عذاب کی دھمکیاں دیتا تھا۔ لیکن حقیقتِ مطلق پر ان کا ایمان بدستور قائم رہا۔ وولٹیئر نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اگر خدا موجود نہ ہوتا تو اسے ایجاد کر لینا ضروری ہوتا۔ "فلاسفیکل ڈکشنری" میں وہ کہتا ہے کہ انسانیت کے لیے ایک خدا پر یقین کئی دیوتاؤں پر یقین رکھنے کی بہ نسبت کہیں زیادہ منطقی ہے۔ بہت آغاز میں جھونپڑیوں اور آبادیوں میں رہنے والوں نے تسلیم کیا تھا کہ خدائے واحد ان کی تقدیروں پر قادر تھا؛ کثیر خداؤں کی پرستش بعد میں شروع ہوئی۔ سائنس اور منطقی فلسفہ دونوں نے مطلق ہستی کے وجود کا اشارہ دیا۔ وولٹیئر "ڈکشنری" میں اپنے مضمون "الحاد پرستی" کے آخر میں سوال کرتا ہے: "ہم ان باتوں سے کیا نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں؟" وہ جواب دیتا ہے:

حاکم لوگوں کے ہاں الحاد پرستی ایک خوفناک برائی ہے؛ اور اہلِ قلم کے ہاں بھی، خواہ ان کی زندگیاں کتنی ہی پاکیزہ ہوں، کیونکہ وہ اپنی تحقیقات کے ذریعے حکام کو متاثر کر سکتے ہیں؛ یہ نیکی کے لیے تباہ کن ہے۔ ساتھ ہی میں یہ بھی کہنا چاہوں گا کہ آج کل ملحد پہلے کی بہ نسبت کافی کم ہیں کیونکہ فلسفیوں نے یہ جان لیا ہے کہ ہر چیز میں ایک منصوبہ بندی موجود ہے۔[22]

وولٹیئر نے الحاد پرستی کو توہم پرستی اور تعصبیت کے ساتھ جوڑا جنھیں ختم کرنے کے لیے فلسفی اس قدر بے قرار تھے۔ اس کا مسئلہ خدا نہیں بلکہ اس کے بارے میں عقائد تھے جنھوں نے عقل کے مقدس معیار کے برخلاف جانے کا جرم کیا۔

یورپ کے یہودیوں نے بھی نئے خیالات کا اثر قبول کیا۔ ہسپانوی النسل ڈچ یہودی سپینوزا (1632-77ء) کا دل توریت کے مطالعہ سے اکتا گیا اور اس نے آزاد سوچ رکھنے والے یہودیوں کے فلسفیانہ حلقے میں شمولیت اختیار کر لی۔ اس نے ایسے خیالات تشکیل دیے جو روایتی یہودیت سے قطعی مختلف تھے اور جن پر ڈیکارٹ جیسے سائنسی مفکرین اور مسیحی متکلمین کا گہرا اثر تھا۔ 1656ء میں چوبیس سالہ سپینوزا کو باضابطہ طور پر ایمسٹرڈم کے کنیسہ سے خارج کیا گیا۔ جب دین بدری کا فرمان پڑھا گیا اور کنیسہ کی آہستہ آہستہ گُل ہوتی ہوئی روشنیاں عبادت گزاروں کو تاریک میں لپیٹ رہی تھیں تو انھوں نے بے خدا دنیا میں سپینوزا کی روح کی تاریکی کا تجربہ کیا:

> دن رات، اٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے اس پر لعنت ہوتی رہے۔ خداوند اسے کبھی بھی معاف نہ کرے۔ خداوند کا قہر اسے جلا کر راکھ کر ڈالے، کتابِ شریعت میں لکھی تمام لعنتیں اس پر لاد دے اور اس کا نام مٹا ڈالے۔[23]

اس کے بعد سے سپینوزا کا تعلق یورپ کے کسی بھی مذہبی فرقے کے ساتھ نہ رہ گیا۔ وہ مغرب میں عام ہو جانے والے سیکولر رجحان کا اولین نمائندہ تھا۔ بیسویں صدی میں بہت سے لوگوں نے اس کو جدیدیت کا ہیرو قرار دیا اور اس کی علامتی دین بدری، بیگانگی اور سیکولر نجات سے مانوسیت محسوس کی۔

سپینوزا کو ملحد قرار دیا گیا ہے لیکن وہ خدا پر ایمان رکھتا تھا۔ اس کا خدا بائبل کے خدا سے مختلف تھا۔ فیلسوف کی طرح اس نے بھی دیکھا کہ الہامی مذہب خدا کے بارے میں فلسفی کے

حاصل کردہ سائنسی علم سے کمتر تھا۔ "The Theologico-Political Treatise" میں اس نے کہا کہ ایمان کی نوعیت کو غلط انداز میں سمجھا گیا۔ یہ محض "زود اعتقادی اور تعصبات کا مرکب"[24] اور "بے معنی مسٹریز (پہیلیوں) کا ملغوبہ" بن گیا تھا۔ اس نے بائبلی تاریخ کو تنقیدی نظر سے دیکھا۔ اسرائیلیوں نے اپنی سمجھ سے ماورا ہر مظہر کو خدا قرار دے دیا۔ مثلاً پیغمبروں کو اس لیے خدا سے القا یافتہ کہا جاتا تھا کیونکہ وہ غیر معمولی دانش اور پاکیزگی رکھنے والے انسان تھے۔ لیکن اس قسم کا "القا" صرف چند منتخب افراد کے لیے ہی مخصوص نہ تھا، بلکہ کوئی بھی شخص اسے فطری استدلال کے ذریعے پا سکتا تھا: رسوم و رواج اور عقیدے کی علامات صرف ان عام لوگوں کے لیے مددگار ہو سکتی تھیں جو سائنسی اور منطقی سوچ کے اہل نہیں تھے۔

ڈیکارٹ کی طرح سپینوزا نے بھی خدا کا وجود ثابت کرنے کے لیے وجودیاتی (Ontological) ثبوت سے رجوع کیا۔ "خدا" کا تصور ہی اس کے موجود ہونے کی دلیل تھا کیونکہ وجود نہ رکھنے والی کامل ہستی ایک تضاد قرار پاتی۔ خدا کا موجود ہونا لازمی تھا کیونکہ صرف اسی نے حقیقت کے بارے میں دیگر نتائج اخذ کرنے کے لیے درکار قطعیت اور اعتماد فراہم کیا۔ دنیا کے بارے میں ہماری سائنسی تفہیم عیاں کرتی ہے کہ اس پر ناقابلِ تغیر قوانین کی حکمرانی ہے۔ سپینوزا کے لیے خدا محض ایک قانون کا قاعدہ ہے۔ ہستی میں تمام ابدی قوانین کا مجموعہ۔ خدا ایک مادی ہستی ہے جو کائنات پر حکمران نظم سے مشابہ اور مساوی ہے۔ نیوٹن کی طرح وہ بھی صدور (emanation) کے قدیم فلسفیانہ نظریے کی جانب گیا۔ چونکہ خدا تمام مادی اور روحانی چیزوں میں خلقی طور پر موجود ہے، اس لیے اسے ان چیزوں کو منظم کرنے والے قانون کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔ دنیا میں خدا کی فعالیت کی بات کرنا محض ہستی کے ریاضیاتی اور علتی اصولوں کو بیان کرنا تھا۔ یہ ماورائیت کی قطعی تردید کے مترادف تھا۔

یہ کافی مایوس کن لگتا ہے لیکن ایک حقیقی معنوں میں باطنی جلال سے القا یافتہ تھا۔ ہستی میں تمام قوانین کے مجموعے کی حیثیت میں خدا اعلیٰ ترین کاملیت تھا جو ہر چیز کو متحد و مربوط رکھتا تھا۔ جب انسانوں نے ڈیکارٹ کے لاگو کردہ انداز میں اپنے اذہان کی کارکردگی پر غور و فکر کیا تو انھوں نے اپنے اندر خدا کی ابدی اور لامحدود ہستی کو کارفرما پایا۔ افلاطون کی طرح سپینوزا بھی یقین رکھتا تھا کہ حقائق کی ایک باریک بین تحصیل کی بہ نسبت وجدانی اور بے ساختہ علم خدا کی موجودگی

کو زیادہ آشکار کرتا ہے۔ علم میں ہماری مسرت اور خوشی خدا سے محبت کے برابر ہے، ایک معبود جو سوچ کا ایک ابدی معروض نہیں بلکہ اس فکر کی علت اور سرچشمہ ہے، ہر ایک انسان کے ساتھ نہایت گہرائی میں یکجا۔ سپینوزا نے پرانی مابعد الطبیعیات کو نئی سائنس کے ساتھ ہم آہنگ کیا: اس کا خدا نوفلاطونیوں والا ناقابلِ ادراک خدا نہیں تھا، بلکہ وہ ٹامس آکوئنس جیسے فلسفیوں کی بیان کردہ ہستی مطلق سے قریب تر تھا۔ لیکن یہ اس خدا سے بھی مشابہ تھا جس کا تجربہ راسخ العقیدہ وحدانیت پرستوں نے اپنے اندر کیا۔

یہودیوں، مسیحیوں اور فلسفیوں نے سپینوزا کو بطور ملحد لیا: اس خدا کے متعلق کوئی بھی بات ایسی شخصی نہیں تھی جسے بقیہ حقیقت سے الگ نہ کیا جا سکتا۔ درحقیقت، سپینوزا کہہ رہا تھا کہ کوئی ایسا خدا موجود نہیں جو اس لفظ کے ساتھ ہمارے عام طور پر منسوب کردہ مطلب سے مطابقت رکھتا ہو۔ لیکن باطنیت پسند اور فلسفی صدیوں سے یہی نکتہ اٹھاتے آئے تھے۔ کچھ نے کہا تھا کہ ہمیں معلوم دنیا سے پرے کچھ بھی نہیں ہے۔ اگر ماورائی عین سوف کی غیر موجودگی کا مسئلہ نہ ہوتا تو سپینوزا کا نظریۂ وحدت الوجود قبالہ (Kabbalah) جیسا ہوتا اور ہم ریڈیکل باطنیت پسندی اور نئی ابھرتی ہوئی الحاد پرستی کے درمیان ایک قرابت محسوس کر سکتے۔

تاہم، یہ جرمن فلسفی موسس مینڈل سوہن (86-1729ء) ہی تھا جس نے یہودیوں پر جدید یورپ کے در وا کیے، حالانکہ ابتدا میں وہ بالتخصیص طور پر ایک یہودی فلسفہ وضع کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا تھا۔ وہ مذہب کے ساتھ ساتھ نفسیات اور جمالیات میں بھی دلچسپی رکھتا تھا اور اس کی ابتدائی تحریریں "Phaedon" اور "Morning Hours" وسیع تر جرمن روشن خیالی کے سیاق و سباق میں ہی ہیں؛ انھوں نے استدلال کی بنیادوں پر خدا کا وجود ثابت کرنا چاہا اور اس سوال پر یہودی تناظر میں غور و فکر نہ کیا۔ فرانس اور جرمنی جیسے ممالک میں روشن خیالی کے لبرل خیالات آزادی لائے اور یہودیوں کو معاشرے میں داخل ہونے کے قابل بنایا۔ ان *maskilim* (روشن خیال یہودیوں) کے لیے جرمن روشن خیالی کے مذہبی فلسفے کو قبول کرنا مشکل نہ تھا۔ یہودیت کبھی بھی مغربی مسیحیت جیسے عقائدانہ خبط میں مبتلا نہیں رہی تھی۔ اس کے بنیادی عقائد روشن خیالی کے عقلی مذہب کے ساتھ عملی مشابہت رکھتے تھے جس نے جرمنی میں اب بھی معجزات کے تصور اور انسانی امور میں خدا کی مداخلت کو قبول کیا۔

"Morning Hours" میں مینڈل سوہن کا فلسفیانہ خدا کافی حد تک بائبل کے خدا جیسا تھا۔ یہ ایک شخصی خدا تھا، نہ کہ ایک مابعد الطبیعیاتی تجرید۔ دانائی، نیکی، انصاف، شفقت عقل جیسی سب انسانی خصوصیات کو ان کے اعلیٰ ترین مفہوم میں ہستی مطلق پر لاگو کیا جا سکتا تھا۔

لیکن یہ چیز مینڈل سوہن کے خدا کو بہت حد تک ہمارے خدا جیسا بناتی ہے۔ اس کا ایمان روشن خیالی کے مخصوص قسم کے ایمان جیسا تھا: ٹھنڈا، بے جوش اور مذہبی تجربے کے پیراڈاکس ابہام کو نظر انداز کرنے پر مائل۔ مینڈل سوہن نے خدا کے بغیر زندگی کو بے معنی خیال لیکن یہ ایک پرجوش ایمان نہیں تھا: وہ عقل کے ذریعے قابلِ رسائی خدا کے علم پر ہی مطمئن تھا۔ خدا کی اچھائی ہی وہ ڈھرا ہے جس پر اس کی الٰہیات گھومتی ہے۔ مینڈل سوہن کہتا ہے کہ اگر بنی نوع انسان کو صرف الہام پر انحصار کرنا ہے تو یہ چیز خدا کی نیکی سے غیر مطابق ہوگی کیونکہ اتنے بہت سے لوگ بدیہی طور پر الوہی منصوبے سے باہر رہ جاتے۔ چنانچہ اس کے فلسفے نے فلسفہ کی تقاضا کردہ دقیق عقلی مہارتوں سے نجات پائی — اور زیادہ انحصار عقلِ سلیم (common sense) پر کیا جو ہر کسی کی پہنچ میں تھی۔ تاہم، اس قسم کے نقطۂ نظر میں ایک خطرہ ہے، کیونکہ ایسے خدا کو اپنے تعصبات کے مطابق ڈھالنا اور ان تعصبات کو مطلق بنا دینا بہت آسان ہے۔

1767ء میں جب "Phaedon" شائع ہوئی تو روح کی لافانیت کے حوالے سے اس کے فلسفیانہ دفاع کو Gentile یا مسیحی حلقوں نے مثبت اور کبھی کبھار سرپرستانہ جذبے کے ساتھ لیا۔ ایک نوجوان سوئس پاستور جوہان کیسپر لیویٹر نے لکھا کہ مصنف مسیحیت قبول کرنے کی پختگی کو پہنچ چکا ہے اور مینڈل سوہن کو چیلنج کیا کہ سرعام اپنی یہودیت کا دفاع کرے۔ تب مینڈل سوہن نہ چاہتے ہوئے بھی یہودیت کے ایک منطقی دفاع پر مجبور ہوا، حالانکہ وہ خدا کے منتخب بندوں یا ارضِ موعودہ جیسے روایتی عقائد کو نہیں مانتا تھا۔ اسے ایک باریک لکیر پر چلنا تھا: وہ سپینوزا والی راہ چلنا اور نہ ہی یہ چاہتا تھا کہ یہودیت کے دفاع میں ناکام ہونے پر مسیحی اس کے مذہبوں پر غضب ڈھائیں۔ دیگر خدا پرستوں کی طرح اس نے دلیل دی کہ الہام کو صرف قبول کیا جا سکتا تھا جب اس کی صداقتوں کو عقل کے ذریعے ثابت کیا جا سکتا ہو۔ عقیدۂ تثلیث اس کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا تھا۔ یہودیت ایک الہامی مذہب نہیں بلکہ ایک الہامی قانون تھی۔

خدا کا یہودی تصور بنیادی طور پر اس فطری مذہب سے مشابہ تھا جو ساری انسانیت سے تعلق رکھتا تھا اور لاچار منطق کے ذریعے اس کا مظاہرہ کیا جاسکتا تھا۔ مینڈل سوہن نے پرانے تکوینیاتی اور وجودیاتی ثبوتوں پر انحصار کرتے ہوئے دلیل دی کہ شریعت کا وظیفہ یہودیوں کو خدا کا ایک درست تصور پیدا کرنے اور بت پرستی سے گریز میں مدد دینا رہا تھا۔ اختتام پر اس نے تحمل کی درخواست کی۔ عقل کے ہمہ گیر مذہب کو خدا کے بارے میں دوسروں کے نکتہ ہائے نظر کے احترام تک لیجانا چاہیے۔ بشمول یہودیت کے جسے یورپ کے کلیسیاؤں نے صدیوں تک تادیبی کارروائیوں کا نشانہ بنایا تھا۔

یہودیوں پر مینڈل سوہن کی بہ نسبت ایمانوئیل کانٹ کے فلسفے نے زیادہ اثر ڈالا جس کی "Critique of Pure Reason" (1781ء) مینڈل سوہن کی زندگی کے آخری عشرے میں شائع ہوئی۔ کانٹ نے روشن خیالی کو "اپنی خود ساختہ اتالیقی" یا خارجی اتھارٹی پر انحصار سے انسان کے خروج کے طور پر بیان کیا۔[25] خدا تک پہنچنے کی واحد راہ اخلاقی ضمیر کی خود مختار اقلیم سے ہو کر گزرتی تھی جسے اس نے "عملی منطق" کا نام دیا۔ اس نے مذہب کی بہت سی کجرویوں کو مسترد کیا، جیسے کلیسیاؤں کی عقائدانہ حاکمیت، عبادت و رسوم، جنھوں نے انسان کو اپنی ذاتی قوتیں استعمال کرنے سے روکا اور کسی اور ہستی پر تکیہ کرنے پر مائل کیا۔ لیکن کانٹ تصورِ خدا کا مخالف نہ تھا۔ صدیوں پہلے کے الغزالی کی طرح اس نے کہا کہ خدا کے موجود ہونے کے بارے میں روایتی دلائل بیکار ہیں، کیونکہ ہمارے اذہان زمان و مکان میں واقع چیزوں کا ادراک کرنے کے قابل نہیں، اور نہ ہی اس کیٹگری سے پرے کی چیزوں کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ لیکن اس نے یہ بات تسلیم کی کہ انسان ان حدود سے تجاوز کرنے اور خدا کے ساتھ وصال کی جستجو کا رجحان رکھتے ہیں۔ یہ تصورِ خدا تھا۔ خدا کو منطقی انداز میں ثابت کرنا ممکن نہیں تھا، لیکن اس کی غیر موجودگی کو بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا تھا۔ خدا کا تصور ہمارے لیے اساسی اہمیت کا حامل تھا: یہ اس مثالی حد کا نمائندہ تھا جس نے ہمیں دنیا کا ایک جامع تصور حاصل کرنے کے قابل بنایا۔

چنانچہ کانٹ کے لیے خدا محض ایک سہولت تھا جس کا غلط استعمال کیا جاسکتا تھا۔ ایک علیم و خبیر خدا کا تصور سائنسی تحقیق کی جڑیں کاٹ سکتا اور کاہل شخص کو *deux ex machina* – ایک دیوتا جو ہمارے علم کے خلا پُر کر دیتا ہے۔ کے رحم و کرم پر پڑے رہنے پر مائل کر سکتا تھا۔ یہ چیزوں کو غیر ضروری طور پر باطنی بنانے کا ماخذ بن سکتا تھا جو اس قسم کے باعث خفگی تنازعات کی جانب لے جاتا جن سے کلیسیاؤں کی تاریخ داغ دار ہے۔ کانٹ نے اپنے ملحد ہونے سے انکار کیا۔ کانٹ کے معاصرین نے اسے ایک مخلص آدمی کہا جو نوعِ انسان میں شر کی صلاحیت سے آگاہ تھا۔ اسی لیے تصورِ خدا اس کے لیے بنیادی حیثیت اختیار کر گیا۔ "Critique to Practical Reason" میں کانٹ کہتا ہے کہ اخلاقی زندگی گزارنے کے لیے انسانوں کو ایک حاکم کی ضرورت ہے جو نیکی کا صلہ مسرت کی صورت میں دے۔ اس تناظر میں خدا کو ایک بعد کی سوچ کے طور پر اخلاقی نظام میں رکھ دیا گیا۔ اب مذہب کا مرکز خدا کی برتریت کی بجائے خود انسان بن گیا تھا۔ خدا ایک ایسی حکمتِ عملی کے طور پر نظر آتا ہے جو ہمیں زیادہ مستعدی اور اخلاق کے ساتھ کام کرنے کے قابل بناتی ہے۔ کچھ ہی عرصے بعد کچھ لوگوں نے خود مختاری کے اس کے تصور کو ایک قدم آگے بڑھایا اور اس کمزور خدا سے بالکل ہی جان چھڑالی۔ کانٹ مغرب کے ان چند ابتدائی لوگوں میں سے ایک تھا جنھوں نے روایتی ثبوتوں کی معتبریت پر شک کیا اور انھیں بے کار ثابت کیا۔ اس کے بعد وہ کبھی بھی پہلے جتنے قائل کر لینے والے نہ لگے۔

تاہم، کچھ مسیحیوں کو یہ بات باعثِ نجات معلوم ہوئی جن کا راسخ یقین تھا کہ خدا نے عقیدے کی صرف ایک راہ بند کی تاکہ دوسری راہ کھول سکے۔ جان ویسلی (1703-91ء) نے "A Plain Account of Genuine Christianity" میں لکھا:

> کبھی کبھی میں اس یقین کی جانب مائل ہوا کہ خدا کی دانش – متاخر زمانے میں – نے مسیحیت کے لیے خارجی شہادت کو اسی مقصد کے تحت کم و بیش ناقص بننے کی اجازت دی، کہ انسان (بالخصوص صاحبِ فکر) وہاں بالکل ہی بے فکر نہ ہو جائیں بلکہ اپنے اندر دیکھتے رہیں اور اپنے دلوں میں چمکتے ہوئے نور پر توجہ دیں۔[26]

روشن خیالی کی استدلالیت کے پہلو بہ پہلو ایک نئی قسم کے تقویٰ نے ترقی پائی جسے عموماً "دل کا مذہب" کہا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا مرکز سر کی بجائے دل میں تھا، لیکن یہ خدا پرستی (deism) والی متعدد دلچسپیوں میں شریک تھا۔ اس نے مرد و خواتین پر زور دیا کہ خارجی ثبوتوں اور اسناد کو ترک کر کے خدا کو دریافت کریں جو ان کے دل کے اندر اور ہر کسی کی استعداد

تھا۔ بہت سے خدا پرستوں کی طرح ویسلی برادران یا جرمن تقویٰ پسند (Pietist) کاؤنٹ نکولس لڈوگ واں زنزنڈارف (1706-60ء) کے شاگردوں نے محسوس کیا کہ وہ صدیوں کے الحاقی اجزا کو جھٹک کر مسیح اور ابتدائی مسیحیوں کی 'سادہ' اور 'اصل' مسیحیت کی جانب واپس جا رہے تھے۔

جان ویسلی ہمیشہ سے ایک پرجوش مسیحی رہا تھا۔ لنکن کالج، آکسفورڈ کے ایک نوجوان فیلو کی حیثیت میں جان اور اس کے بھائی چارلس نے مل کر انڈر گریجوایٹس کے لیے Holy Club کے نام سے ایک انجمن کی بنیاد رکھی۔ یہ طریقۂ کار اور نظم وضبط میں سخت تھی، لہٰذا اس کا ارکان میتھوڈسٹ کہلانے لگے۔ 1735ء میں جان اور چارلس بطور مبلغین امریکہ میں جارجیا کی کالونی میں گئے لیکن جان دو سال بعد ناامید ہو کر واپس آ گیا اور اپنے روزنامچے میں لکھا: "میں انڈینز کو مسیحی بنانے کے لیے امریکہ گیا تھا؛ لیکن اوہ، مجھے کون مسیحی بنائے گا۔"[27] بحری سفر کے دوران ویسلی برادران موراویائی فرقے کے کچھ مبلغین سے بہت گہرائی میں متاثر ہوئے۔ موراویائی فرقے نے عقیدہ ترک کر کے اصرار کیا تھا کہ مذہب محض دل کا معاملہ تھا۔ 1738ء میں جان Aldersgate سٹریٹ، لندن میں واقع ایک گرجا خانے میں موراویائی اجلاس کے دوران تبدیلِ مذہب کے تجربے سے گزرا۔ اجلاس کے شرکا نے اسے قائل کر لیا تھا کہ وہ سارے انگلینڈ میں مسیحیت کی ایک نئی قسم کا پرچار کرنے کے لیے خدا کی جانب سے ودیعت کردہ براہ راست مشن قبول کرے۔ تب کے بعد وہ اور اس کے شاگرد ملک بھر کے دورے پر نکلے، مزدور طبقات اور منڈیوں وکھیتوں میں کسانوں کے درمیان تبلیغ کی۔

"دوبارہ جنم لینے" کا تجربہ کلیدی اہمیت کا حامل تھا۔ متواتر سانس کے ساتھ "خدا کا تجربہ کرنا قطعی ضروری تھا،" کہ جیسے وہ انسانی روح میں ہو، اور اس نے مسیحی کو خدا سے ایک مسلسل، متشکرانہ محبت سے بھر دیا کہ؛ خدا شعوری طور پر محسوس ہوتا تھا جس نے "خدا کے ہر بچے کے ساتھ مہربانہ سلوک اور نرمی کے ساتھ پیش آنا فطری اور ایک لحاظ سے لازمی بنایا تھا۔"[28] خدا کے بارے میں اعتقادات بے کار تھے اور نقصان دہ ہو سکتے تھے۔ اہلِ ایمان پر مسیح کے الفاظ کا نفسیاتی اثر مذہب کی صداقت کا بہترین ثبوت تھا۔ جیسا کی پیوریطانیت میں ہے، مذہب کا ایک جذباتی تجربہ حقیقی ایمان کا واحد ثبوت تھا اور لہٰذا نجات کا بھی۔ لیکن یہ باطنیت برائے عام

خطرناک ہو سکتی تھی۔ باطنیت نے ہمیشہ روحانی مسالک کے مصائب پر زور دیا تھا اور ہسٹیریا کے خلاف بھی متنبہ کیا تھا: شانتی اور سکون ایک سچی باطنیت کی نشانیاں تھیں۔ یہ نئے جنم والی ہیبت فرزانگی پیدا کر سکتی تھی، جیسا کہ کوئیکرز اور شیکرز کی وارفتگیوں میں ہوا۔ یہ مایوسی تک بھی پہنچا سکتی تھی: شاعر ولیم کاؤپر (1731-1800ء) خود کو نجات یافتہ نہ پا کر دیوانہ ہو گیا؛ اس نے تصور کیا تھا کہ اپنے نجات یافتہ ہونے کے احساس کا فقدان اس کے ملعون ہونے پر دلیل تھا۔ قلب کے مذہب میں خدا کے متعلق عقائد داخلی جذباتی حالتوں میں منتقل ہو گئے۔ چنانچہ کاؤنٹ واں زنزنڈارف (متعدد مذہبی برادریوں کا سرپرست جو ساکسونی میں اپنی جاگیروں پر رہتا تھا) نے ویسلی کی طرح دلیل دی کہ "عقیدہ سوچوں اور نہ ہی دماغ میں بلکہ دل میں ہے، دل کا بلاواسطہ ایک نور۔"[29] محققین "تثلیث کی برتریت کے بارے میں گپ شپ" جاری رکھ سکتے تھے لیکن عقیدے کا مفہوم تین افراد کے باہمی تعلقات میں نہیں بلکہ "ہماری نظر میں ان کی اہمیت" پر مبنی تھا۔[30] تجسیمِ مسیح نے ایک مسیحی فرد کی پیدائش کا راز منکشف کیا، جب مسیح "دل کا بادشاہ" بنا۔ روحانیت کی یہ جذباتی قسم رومن کیتھولک کلیسیا میں "Sacred Heart of Jesus" کے لیے بھگتی میں بھی ظاہر ہوئی جس نے یسوعیوں اور اسٹیبلشمنٹ (جو اس کی جذباتی وارفتگی کو شک کی نظر سے دیکھتی تھی) کی جانب سے کافی مخالفت کا سامنا کیا۔ یہ مسلک آج بھی موجود ہے: بہت سے رومن کیتھولک کلیساؤں میں مسیح کا ایک مجسمہ رکھا ہے جس میں ان کا ہاتھ غبارے کی طرح پھولے اور شعلوں میں گھرے ہوئے دل پر ہے۔ Paray le-Monail، فرانس میں مارگریٹ میری Alacoque (1647-90ء) پر ظاہر ہونے کے وقت مسیح کا یہی انداز تھا۔ یسوع مسیح اور اناجیل کی سخت گیر شخصیت میں کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی۔ وہ سر کی بجائے دل پر توجہ مرکوز کرنے کے خطرات سے آگاہ کرتے ہیں۔ 1682ء میں مارگریٹ میری نے بتایا کہ یسوع مسیح اس پر لینٹ کے آغاز میں ظاہر ہوئے تھے:

> سر سے لے کر پاؤں تک زخموں اور چوٹوں سے بھرے ہوئے۔ ان کا پاک خون ان کے ہر پہلو سے جاری تھا۔ انھوں نے اداس اور دکھ بھری آواز میں کہا، "کوئی بھی مجھ پر رحم نہ کھائے اور مجھ سے ہمدردی نہ کرے، اور نہ ہی میرے دکھ میں شریک ہو۔ گنہگاروں نے مجھے اس قابلِ رحم حالت سے دوچار کیا ہے۔"[31]

جنسی سرگرمی کی کسی بھی صورت سے نفرت کرنے والی یہ نہایت نیوراتی (neurotic) قسم کی عورت کھانے پینے اور انہضام کے مسائل کا شکار تھی اور سیکرڈ ہارٹ (پاک دل) کے لیے اپنی "محبت" ثابت کرنے کے لیے خود کو تکلیف پہنچانے کے غیر صحت مندانہ افعال کی مرتکب ہوتی رہتی۔ مارگریٹ دکھاتی ہے کہ کس طرح صرف دل کا مذہب بگاڑ کا شکار ہو سکتا تھا۔ اس کا یسوع اکثر ایک خواہش کی تکمیل سے زیادہ کچھ نہیں، جس کا پاک دل اس کی محبت کی تلافی کرتا جو اُسے کبھی نہیں ملی تھی۔ یسوع نے اسے بتایا: "تم ہمیشہ اس کی محبوب شاگرد، اس کی خوشی کا ذریعہ اور اس کی خواہشات کا شکار رہو گی۔ یہ تمھاری تمام خواہشات کی واحد مسرت ہو گا اور تمھارے فرائض ادا کرے گا۔"32 صرف اور صرف انسان یسوع پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے، اس قسم کا تقویٰ محض ایک پروجیکشن ہے جو مسیحی کو ایک نیوراتی انانیت میں مقید کر دیتا ہے۔

ہم واضح طور پر روشن خیالی کی استدلالیت سے بہت دور ہیں، مگر دل کے مذہب اور خدا پرستی (Deism) کے درمیان کوئی تعلق نہیں تھا۔ مثلاً کانٹ کی پرورش کونگسبرگ میں بطور تقویٰ پسند (Pietist) ہوئی تھی۔ اسی لوتھری فرقے میں زنزرڈارف کی بھی جڑیں تھیں۔ خود انحصار منطق کی حدود کے اندر ایک مذہب کے لیے کانٹ کی تجاویز ایسے مذہب کے لیے تقویٰ پسندانہ اصرار جیسی ہیں جس کی بنیاد ایک حاکمانہ کلیسیا کے مسالک میں ملفوف مکاشفے کی بجائے "روح کی نہایت ترکیب پر ہو۔"33 جب کانٹ مذہب کے متعلق اپنے ریڈیکل نقطۂ نظر کی وجہ سے مشہور ہوا تو کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے تقویٰ پسند خادم کو تسلی دیتے ہوئے کہا کہ اس نے محض "ایمان کو جگہ دینے کے لیے کٹر عقیدے کو ہی تباہ کیا ہے۔"34 جان ویسلی روشن خیالی سے مسحور تھا اور بالخصوص آزادی کے آئیڈیل سے ہمدردی رکھتا تھا۔ اسے سائنس و ٹیکنالوجی میں دلچسپی تھی، وہ الیکٹریکل تجربات میں بھی زور آزمائی کرتا رہا اور انسانی فطرت اور ترقی کے امکان کے متعلق روشن خیالی کی رجائیت میں شریک تھا۔

امریکی محقق البرٹ سی Outler کہتا ہے کہ دل کا نیا مذہب اور روشن خیالی کی استدلالیت دونوں ہی اسٹیبلشمنٹ مخالف اور بدگمانی کا شکار خارجی اتھارٹی تھے؛ دونوں نے قدامت پسندوں کے خلاف خود کو جدت پسندوں کے ساتھ کھڑا کیا اور دونوں ہی انسان دوستی سے محبت اور غیر انسانی پن سے نفرت میں شریک تھے۔ در حقیقت لگتا ہے کہ ایک ریڈیکل تقویٰ نے واقتدار روشن

خیالی کے آئیڈیلز کے لیے راہ ہموار کی تاکہ وہ مسیحیوں کے ساتھ ساتھ یہودیوں میں بھی جڑیں حاصل کر سکے۔ ان میں سے کچھ انتہائی تحریکوں میں کچھ زبردست مشابہت پائی جاتی ہے۔ ان میں سے متعدد فرقے مذہبی امتناعات کی خلاف ورزی کرنے کے ذریعے اس عہد کی مہیب تبدیلیوں کا جواب دیتے ہوئے لگتے تھے۔ کچھ گستاخانہ معلوم ہوئے؛ کچھ کو لادینیت قرار دیا گیا جبکہ کچھ دیگر کے راہنماؤں نے خدا کا اوتار ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ ان میں سے متعدد فرقے مسیحائی رنگ رکھتے تھے اور انھوں نے عنقریب ایک بالکل نئی دنیا کی بعثت کا اعلان کیا۔

اولیور کرومویل کی پیوریطانی حکومت کے ماتحت انگلینڈ میں خاتمۂ زماں پر مبنی ایک جوش کی لہر پھوٹ پڑی تھی، بالخصوص 1649ء میں بادشاہ چارلس اول کو سزائے موت دیے جانے کے بعد۔ پیوریطانی حکام نے فوج اور عام لوگوں میں پھوٹ پڑنے والے مذہبی جوش کو قابو کرنا مشکل پایا۔ ان میں سے زیادہ تر کا خیال تھا کہ 'یومِ خداوند' بہت قریب ہے۔ خدا روح القدس کو اپنے تمام لوگوں کی جانب بھیجے گا، جیسا کہ بائبل میں وعدہ کیا گیا ہے، اور اپنی بادشاہت یقیناً انگلینڈ میں ہی قائم کرے گا۔ خود کرومویل بھی اس قسم کی امیدوں کا حامل لگتا تھا، اور 1620 کے عشرے میں نیو انگلینڈ میں اقامت اختیار کرنے والے پیوریطانیوں نے بھی یہی سوچا۔ 1649ء میں جیرارڈ ونسٹینلے نے سرے میں Cobham کے قریب "Diggers" کی ایک برادری قائم کی جو نوعِ انسان کو اس کی اصل حیثیت واپس دلانے کا عزم رکھتی تھی جب حضرت آدم باغِ عدن میں کھدائی کیا کرتے تھے: اس نئے معاشرے میں نجی ملکیت، طبقاتی امتیاز اور انسانی حاکیت کا خاتمہ ہو جاتا۔ اولین کوئیکرز — جارج فاکس اور جیمز نیلر اور ان کے شاگرد — نے پرچار کیا کہ تمام مرد و خواتین براہِ راست خدا تک رسائی حاصل کر سکتے تھے۔ ہر فرد کے اندر ایک داخلی نور تھا، اور جب ایک مرتبہ یہ نور دریافت ہو جاتا اور اس کی پرداخت کی جاتی تو کسی بھی طبقے یا رتبے کا کوئی بھی شخص زمین پر ہی نجات حاصل کر سکتا تھا۔ خود فاکس نے بھی امن پسندی، عدم تشدد اور اپنی "سوسائٹی آف فرینڈز" کے لیے ایک ریڈیکل عوامی حکومت کا پرچار کیا۔ باستیلے پر پیرس کے لوگوں کے دھاوے سے 140 سال قبل انگلینڈ میں لوگوں نے آزادی، برابری اور بھائی چارے کے لیے امید میں سر اٹھایا تھا۔

اس نئے مذہبی جذبے کی انتہائی نوعیت کی مثالیں قرونِ وسطیٰ کے اواخر میں Brethren

of Free Spirit نامی ملحدوں کی ہیں۔ جیسا کہ برطانوی مؤرخ نارمن کوہن نے "The Pursuit of Millenium, Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages" میں وضاحت کی ہے، دشمنوں نے اس برادری کے ارکان کو وحدت الوجود (pantheism) کا ملزم ٹھہرایا۔ وہ "یہ کہنے سے نہیں ہچکچاتے تھے کہ 'جو کچھ بھی موجود ہے وہ خدا ہے۔' 'خدا ہر پتھر اور انسانی جسم کے ہر عضو میں سمایا ہوا ہے، اور یقیناً یوخرست کی روٹی میں بھی۔' کہ 'ہر مخلوق شئے الوہی ہے۔'"35 یہ پلوٹینس کے وژن کی تعبیرِ نو تھی۔ واحد سے صادر ہونے والی تمام چیزوں کا ابدی جوہر الوہی تھا۔ ہر موجود چیز اپنے الوہی منبعے کی جانب واپسی کی تمنائی تھی اور انجام کار دوبارہ خدا میں جذب ہو جائے گی: حتیٰ کہ تثلیث کے تین رکن بھی انجام کار مدغم ہو کر ازلی وحدت بن جائیں گے۔ آپ دنیا میں اپنی الوہی فطرت کو شناخت کرنے کے ذریعے نجات حاصل کرتے تھے۔ رائن کے قریب ایک راہب خانے سے ملنے والا ایک مقالہ (جو برادری کے کسی رکن نے لکھا) وضاحت کرتا ہے: "الوہی جوہر میرا جوہر ہے اور میرا جوہر الوہی جوہر ہے۔" برادری کے ارکان گاہے بگاہے اعادہ کرتے تھے کہ: "ہر منطقی مخلوق اپنی فطرت میں برکت یافتہ ہے۔"36 یہ ایک فلسفیانہ مسلک سے زیادہ انسانیت کی حدود سے ماورا ہونے کی ایک پر شوق خواہش تھی۔ جیسا کہ سٹراسبورگ کے بشپ نے کہا، برادری کے ارکان کہتے ہیں "کہ وہ فطرتاً خدا ہیں، بغیر کسی امتیاز کے۔ وہ یقین رکھتے ہیں کہ ان میں ہر قسم کی الوہی کاملیت موجود ہے، کہ وہ ازلی اور ابدی ہیں۔"37

کوہن نے دلیل دی کہ کرومویل کے انگلینڈ میں انتہا پسند مسیحی فرقے، مثلاً کوئیکرز، لیولرز (Levellers) اور Ranters چودھویں صدی عیسوی کی Free Spirit لادینی کا ظہورِ نو تھے۔ یقیناً یہ ایک شعوری بحالی نہیں تھی، کیونکہ سترھویں صدی کے یہ جوشیلے اپنے اپنے طور پر وحدت الوجودی بصیرت تک پہنچے تھے جسے جلد ہی سپینوزا کے ہاں پھلنے پھولنے والے فلسفیانہ نظریۂ وحدت الوجود کا ایک عوامی ورژن قرار دینا مشکل ہے۔ ونسٹینلے غالباً ایک ماورائی خدا پر ہرگز ایمان نہیں رکھتا تھا، لیکن دیگر انقلاب پسندوں کی طرح وہ بھی اپنے عقیدے کو نظریاتی انداز میں تشکیل دینے میں مذبذب تھا۔ ان میں سے کوئی بھی انقلابی فرقہ حقیقتاً یقین رکھتا تھا کہ وہ اپنی نجات کے لیے تاریخی یسوع مسیح کے پیش کردہ کفارے کے مرہونِ منت تھے۔ ان کی

نظر میں باوقعت مسیح برادری کے ارکان میں سرایت پذیر حضوری تھا جسے روح القدس سے ممیز نہیں کیا جاسکتا تھا۔ سب نے اتفاق کیا کہ کہانت اب بھی خدا تک رسائی کا اولین ذریعہ تھی اور یہ روح القدس کی جانب سے براہِ راست القا قبول شدہ مذاہب کی تعلیمات سے برتر تھا۔ فاکس نے کوئیکرز کو تعلیم دی کہ وہ خاموشی کے ساتھ خدا کا انتظار کریں جو یونانی مرتاضوں (hesychasm) یا قرونِ وسطیٰ کے فلسفیوں کی *via negativa* (منفی دینیات) کی یاد آوری تھی۔ تثلیثی خدا کا شیرازہ بکھر رہا تھا: اس نفوذ پذیر الوہی موجودگی کو تین اشخاص میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا تھا۔ وحدت اس کا طرۂ امتیاز تھی، جس کا انعکاس مختلف برادریوں کی یگانگت اور عوامی پن میں ہوتا تھا۔ برادری (Brethren) کی طرح کچھ Ranters (ذکریوں) نے بھی خود کو الوہی خیال کیا: کچھ نے مسیح یا خدا کا ایک نیا اوتار ہونے کا دعویٰ کیا۔ مسیحاؤں کے طور پر انھوں نے ایک انقلابی مسلک اور ایک نئے عالمی نظام کا پرچار کیا۔ چنانچہ ان کا پریسبی ٹیرین نقاد تھامس ایڈورڈز اپنے مناظرانہ مقالے "Gangraena or a Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectarians of this Time" (1640ء) میں Ranters کے عقائد کا خلاصہ یوں پیش کرتا ہے:

تخلیق کی پہلی حالت میں ہر مخلوق خدا تھی، اور ہر مخلوق خدا ہے، جان اور سانس رکھنے والی ہر مخلوق خدا میں سے نکلا ہوا دھارا ہے، اور واپس خدا میں جائے گا، اس میں یوں جذب ہو جائے گا جیسا قطرہ سمندر میں۔ روح القدس سے۔ بپتسمہ یافتہ شخص سب چیزوں کو یوں جانتا ہے جیسے خدا جانتا ہے، جو کہ ایک عمیق برتریت کا نکتہ ہے۔ کہ اگر کوئی انسان اپنی روح میں جانتا ہو کہ وہ برکت یافتہ ہے، اور اس کے باوجود قتل یا مے خواری کا مرتکب ہو تو خدا کی نظر میں یہ گناہ نہیں۔ ساری دنیا اولیا کی ہے، اور اشیا کی ایک برادری ہونی چاہیے، اور اولیا کو شرفا کی جاگیروں اور زمینوں میں حصہ دار ہونا چاہیے۔38

سپینوزا کی طرح Ranters کو بھی الحاد پرستی کا ملزم ٹھہرایا گیا۔ انھوں نے اپنے عیش پرستانہ مسلک میں دانستہ طور پر مسیحی ٹیبوز کی خلاف ورزی کی اور گستاخانہ انداز میں دعویٰ کیا کہ

خدا اور انسان کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ ہر کوئی شخص کانٹ یا سپینوزا کی سائنسی تجرید کا اہل نہیں تھا، لیکن Ranters کی خودپرستی یا کوئیکرز کے "داخلی نور" میں ایک امنگ دیکھنا ممکن ہے جو کوئی ایک صدی بعد فرانسیسی انقلاب پسندوں کی بیان کردہ امنگ سے مشابہ تھی جنھوں نے عبادت خانے میں منطق کی دیوی کو تخت پر بٹھایا۔

متعدد Ranters نے مسیحا، خدا کی تجسیم ہونے، کا دعویٰ کیا جسے نئی بادشاہت قائم کرنا تھی۔ ان کی زندگیوں کے متعلق دستیاب بیانات سے پتا چلتا ہے کچھ ایک ذہنی گڑبڑ کا شکار تھے، لیکن پھر بھی لگتا ہے کہ لوگ ان کے پیروکار بن گئے۔ شاید اس کی وجہ ان کا اس دور کے انگلینڈ میں ایک روحانی اور سماجی ضرورت کو پورا کرنا تھا۔ چنانچہ 1646ء میں ولیم فرینکلن نامی باعزت گھردار شخص اپنا سارا خاندان طاعون کی نذر ہونے کے بعد دیوانہ ہو گیا۔ اس نے خدا اور مسیح ہونے کا اعلان کر کے اپنے ساتھی مسیحیوں کو دہشت زدہ کر دیا، لیکن بعد میں توبہ کر لی۔ لگتا ہے کہ وہ پوری طرح ہوش و حواس میں تھا، لیکن اس کے باوجود اپنی بیوی کو چھوڑا اور دیگر عورتوں کے ساتھ سونے اور نہایت بے ہنگم و مرتاضانہ زندگی گزارنے لگا۔ ان میں سے ایک عورت Mary Gadbury کو رؤیا دکھائی دینے اور آوازیں سنائی دینے لگیں۔ اس نے ایک نئے سماجی نظام کی پیشین گوئی کی جس میں تمام طبقاتی امتیازات ختم ہو جاتے۔ اس نے فرینکلن کو خداوند اور مسیح کے طور پر گلے لگایا۔ لگتا ہے کہ ان کے کافی پیروکار بن گئے تھے، لیکن 1650ء میں انھیں گرفتار کر کے کوڑے مارے گئے اور برائیڈویل میں قید کر دیا گیا۔ تقریباً اسی زمانے میں جان رابنز نامی ایک اور شخص کو بھی بطور خدا احترام دیا گیا: وہ باپ خدا ہونے کا دعوے دار تھا اور یقین رکھتا تھا کہ اس کی بیوی جلد ہی دنیا کے ایک منجّی کو جنم دے گی۔

کچھ مؤرخین نے انکار کیا کہ رابنز اور فرینکلن جیسے آدمی Ranter تھے، اور کہا کہ ہمیں صرف دشمنوں کے بیانات سے ان کی سرگرمیوں کا پتا چلتا ہے جنھوں نے شاید مناظرانہ وجوہ کی بنا پر ان کے نظریات کو موڑ توڑ دیا ہو گا۔ لیکن مشہور Ranters (جیسے جیک Bauthumely، رچرڈ کوپن اور لارنس کلارکسن) کی کچھ تحریریں سلامت بچ گئیں جو نظریات کا ویسا ہی پیچیدہ جال دکھاتی ہیں: انھوں نے ایک انقلابی سماجی مسلک کا پرچار بھی کیا۔ Bauthumely کا اپنے مقالے "The Light and Dark Sides of God" (1650ء) میں خدا کے متعلق بات کرنے کا انداز اِس صوفی عقیدے کی یاد دہانی کرواتا ہے کہ خدا انسان کی آنکھ، کان اور ہاتھ ہے۔ وہ پوچھتا ہے: "اے خدا، میں کیا کہوں کہ تو کیا ہے کیونکہ اگر میں کہوں کہ تجھے دیکھتا ہوں تو یہ تیرے خود کو دیکھنے کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اگر میں کہوں کہ میں تجھے جانتا ہوں تو یہ خود تیرے اپنے بارے میں علم کے سوا کچھ نہیں۔"[39]

استدلالیت پسندوں کی طرح Bauthumely بھی تثلیث کا عقیدہ مسترد کرتا اور صوفی طرح مسیح کی الوہیت میں یقین کی تصدیق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگرچہ خدا الوہی تھا، لیکن صرف ایک انسان میں آشکار نہیں ہو سکتا تھا۔ "وہ حقیقی اور جوہری طور پر دیگر انسانوں مخلوقات کے جسم میں رہتا ہے، اور اسی طرح مسیح انسان کے جسم میں بھی نفوذ پذیر رہا۔"[40] ایک ممیز خدا کی پرستش ایک قسم کی بت پرستی ہے؛ جنت کوئی جگہ نہیں بلکہ مسیح کی روحانی حضوری ہے۔ Bauthumely کو یقین تھا کہ خدا کا بائبلی تصور ناکافی ہے: گناہ کوئی فعل نہیں بلکہ ایک حالت ہے، ہماری الوہی فطرت میں ایک خامی۔ تاہم، باطنی طور پر، خدا گناہ میں موجود ہے، جو محض "خدا کا تاریک پہلو، محض نور کی کمی ہے۔"[41] دشمنوں نے Bauthumely کو ایک لادین قرار دیا لیکن اس کی کتاب کا رنگ ڈھنگ فاکس، ویسلی اور زنزنبرگ سے مختلف نہیں، البتہ اس میں نظریات کہیں زیادہ خام انداز میں بیان ہوئے ہیں۔ بعد کے تقویٰ پسندوں (Pietists) اور میتھوڈسٹس کی طرح وہ بھی ایک دُور ہو چکے اور غیر انسانی طور پر معروضی بن چکے خدا کو اندر بسانے اور روایتی عقیدے کو ایک مذہبی تجربے کی صورت دینے کی کوشش کر رہا تھا۔ وہ بھی اتھارٹی کے استرداد اور انسانیت کے اساسی طور پر رجائیت پسندانہ نقطۂ نظر کا حامل جو روشن خیالی کے فلسفیوں اور دل کے مذہب سے وابستہ لوگوں نے بعد میں اپنائے۔

Bauthumely گناہ کو مقدس ماننے کے نہایت جوش انگیز اور جڑیں کاٹنے والے مسلک سے نظربازی کر رہا تھا۔ اگر خدا ہر چیز تھا، تو گناہ کچھ بھی نہیں تھا۔ ایک ایسا دعویٰ جسے لار کلارکسن اور الاسٹیئر کوپی (Alastair Coppe) جیسے ذکریوں نے بھی ثابت کرنے لیے مروجہ جنسی ضابطے کی خلاف ورزی کی یا سرعام قسمیں اٹھائیں اور پیغمبروں کی شان گستاخیاں کیں۔ کوپی اپنی بلانوشی اور تمباکو نوشی کی وجہ سے خاص طور پر مشہور تھا۔ (Ranter) بن جانے کے بعد وہ بددعا دینے اور قسم اٹھانے کی ایک طویل عرصہ سے دبی ہوئی

اشتہا میں ڈوب گیا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ لندن کے ایک گرجا گھر کے منبر پر بیٹھے کوپی نے شراب خانے کی ملازمہ کو پورے ایک گھنٹے تک اس قدر خوفناک لعن طعن کی کہ وہ گھٹنوں کا نپتی رہی۔ یہ شاید جبری پیوریطانی اخلاقیات کا ری ایکشن ہو گا جس میں غیر صحت مندانہ انداز میں نوع انسان کی گنہگاری پر توجہ مرکوز کی گئی تھی۔ فاکس اور کوئیکرز نے اصرار کیا کہ گناہ کسی بھی طرح ناگزیر نہیں تھا۔ یقیناً اس نے اپنے "فرینڈز" کو گناہ کی ترغیب نہ دلائی اور ذکریوں (Ranters) کی نشاط انگیزی سے نفرت کی، لیکن وہ ایک زیادہ رجائی بشریات کا پرچار کرنے اور توازن بحال کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ لارنس کلارکسن نے اپنے مقالے "A Single Eye" میں کہا کہ خدا نے تمام چیزوں کو خیر بنایا تھا، اس لیے گناہ صرف انسان کے تخیل میں وجود رکھتا تھا۔ خدا نے بائبل میں خود کہا تھا کہ وہ ظلمت کو نور بنا دے گا۔ وحدانیت پسندوں نے گناہ کی حقیقت کو جگہ دینا ہمیشہ مشکل پایا، البتہ باطنیت پسندوں نے ایک زیادہ کُلی بصیرت دریافت کرنے کی شش کی۔ ناروِچ کے جولیان کو یقین تھا کہ گناہ "موزوں" اور ایک اعتبار سے لازمی ہے۔ قبالہ پسندوں نے کہا تھا کہ گناہ باطنی طور پر خدا میں جڑیں رکھتا ہے۔ کوپی اور کلارکسن جیسے ذکریوں کی انتہائی نشاط انگیزی کو ایک استبدادی مسیحیت (جس نے صاحب ایمان کو اپنے غصیلے، انتقام پرور خدا کے مسلک کے ذریعے دہشت زدہ کر رکھا تھا) کے چنگل سے نکلنے کی وارفتہ اور بے ہنگم شش کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ استدلالیت پسند اور "روشن خیال" مسیحی ایک ایسے مذہب کی زنجیریں توڑنے کی کوشش کر رہے تھے جس نے خدا کو ایک ظالم حاکم بنا کر پیش کیا۔ انھیں ایک نسبتاً نرم خُو معبود کی تلاش تھی۔

سماجی مؤرخین نے ذکر کیا ہے کہ مغربی مسیحیت اس اعتبار سے مذاہب عالم میں بے مثال حیثیت رکھتی ہے کہ اِس میں شدید استبدادیت اور کھلی چھوٹ کے پر تشدد ادوار باری باری ئے۔ انھوں نے یہ بھی نشان دہی کی ہے کہ تادیبی ادوار میں عموماً ایک مذہبی بحالی بھی ہوئی۔ ثن خیالی کی زیادہ راحت انگیز اخلاقی آب وہوا وکٹوریائی عہد کی جبری کارروائیوں کے ذریعے مغرب کے بہت سے حصوں میں کامیاب ہوئی جس کے ہمراہ ایک زیادہ بنیاد پرست مذہبی پن کا وفور بھی تھا۔ خود اپنے عہد میں ہم نے 1960ء کی دہائی کے دوران کھلی چھوٹ والا معاشرہ دیکھا ہے جس کے بعد 1980ء کی دہائی میں زیادہ پیوریطانی اخلاقیات آئی اور ساتھ ہی مغرب میں

سیحی بنیاد پرستی کو مقبولیت ملی۔ یہ ایک پیچیدہ مظہر ہے جس کی بلاشبہ کوئی واحد وجہ نہیں ہے۔ تاہم، اسے تصورِ خدا کے ساتھ منسلک کرنے کی تحریص ہوتی ہے جسے اہل مغرب نے مسائل انگیز پایا۔ قرونِ وسطیٰ کے ماہرین الٰہیات اور باطنیت پسندوں نے شاید ایک محبت کے خدا کا پرچار کیا لیکن گرجا گھر کے دروازوں پر قیامت اور گنہگاروں کو سزائیں دینے کے دل دوز مناظر ایک اور ہی کہانی سناتے ہیں۔ خدا کا احساس مغرب میں اکثر تاریکی اور جدوجہد سے متصف رہا، جیسا کہ ہم نے پیچھے غور کیا۔ کلارکسن اور کوپی جیسے ذکری عین اس وقت میں مسیحی ممنوعات کی دھجیاں اڑا اور گناہ کے تقدس دعویٰ کر رہے تھے جب یورپ کے مختلف ممالک میں جادوگری کا خبط اپنے عروج پر تھا۔ کرومویل کے انگلینڈ کے ریڈیکل مسیحی بھی اس خدا اور مذہب کے خلاف آمادۂ بغاوت تھے جو بہت زیادہ تقاضا کرنے اور ڈرانے والا تھا۔

سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں کے دوران مغرب میں ظہور کا آغاز کرنے والی نو مبعوث مسیحیت اکثر اوقات غیر صحت مندانہ اور متشدد یا کبھی کبھی خطرناک جذبات اور رجحتوں سے متصف تھی۔ ہم اسے مذہبی خروش کی لہر "Great Awakening" (عظیم بیداری) میں دیکھ سکتے ہیں جس نے 1730ء کی دہائی میں سارے نیو انگلینڈ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ یہ جارج وائٹ فیلڈ (ویسلی برادران کا شاگرد اور ساتھی) کی ایوانجلیکل (جوشیلی) تبلیغ اور Yale سے پڑھے ہوئے جوناتھن ایڈورڈز (1703-58ء) کے جہنم کی آگ کے متعلق خطبات سے تحریک یافتہ تھی۔ ایڈورڈز اس "بیداری" کو اپنے مضمون "Faithful Narrative of the Surprising Work of God in Northampton, Connecticut" میں بیان کرتا ہے۔ وہ وہاں اپنے حلقوں کے پادریوں کو محض معمول کے لوگ بتاتا ہے: وہ متین، با نظم اور نیک تھے لیکن ان میں مذہبی جوش کا فقدان تھا۔ وہ کسی بھی اور کالونی کے مرد و خواتین سے زیادہ اچھے یا برے نہیں تھے۔ لیکن 1734ء میں دو نوجوان حیرت انگیز طور پر اچانک موت کا شکار ہو گئے اور اس چیز نے (لگتا ہے کہ خود ایڈورڈ کے کچھ خوفناک الفاظ بھی کارفرما تھے) قصبے کو مذہبی ہذیان میں غرق کر دیا۔ لوگ مذہب کے سوا اور کسی بھی چیز کے متعلق بات نہیں کر پاتے تھے۔ انھوں نے کام ترک کر دیا اور سارا دن بائبل پڑھتے ہوئے گزارتے۔

تقریباً چھ ماہ کے دوران معاشرے کے سبھی طبقات سے تعلق رکھنے والے کوئی تین سو افراد نے 'نئے جنم' کی بیعت کی: کبھی کبھی تو ایک ہفتے میں پانچ افراد بھی بیعت کر لیتے۔ ایڈورڈز نے اس ہذیان کو خدا کا براہِ راست کام خیال کیا: اس کا مطلب واقعی یہ تھا، یہ محض ایک منطقی façon de parler (اندازِ تخاطب) نہیں تھا۔ جیسا کہ اس نے بار بار کہا، "لگتا ہے کہ خدا نے نیو انگلینڈ میں اپنے معمول سے ہٹ کر روش اختیار کی تھی" اور لوگوں کو ایک کرشماتی اور معجزاتی انداز میں تحریک دلا رہا تھا۔ تاہم، کہنا پڑے گا کہ روح القدس نے کبھی کبھی خود کو کچھ ہسٹیریائی علامات میں آشکار کیا۔ ایڈورڈز ہمیں بتاتا ہے کہ کبھی کبھی وہ خدا کے خوف سے "ٹوٹ گئے" اور احساسِ گناہ کے تحت "ایک کھائی میں جا گرے جو خدا کی رحمت سے پرے لگتی تھی۔" اس کے بعد اتنی ہی رفیع الشان مسرت ملتی اور وہ خود کو نجات یافتہ محسوس کرتے۔ وہ "اچانک قہقہے لگانے لگتے، ساتھ ساتھ آنکھوں سے اشکوں کی ندیاں بھی جاری ہوتیں اور ہچکیاں بھی شامل ہو جاتیں۔ کبھی کبھی وہ خود پہ قابو نہ رکھ پاتے اور بلند آواز میں چیختے، اپنی عظیم مدح کا اظہار کرتے۔"42 ہم اس اطمینان بخش کنٹرول سے بہت دور ہیں جسے تمام بڑی مذہبی روایات میں باطنیت پسند بصیرت افروزی کا نشانِ امتیاز سمجھتے تھے۔

یہ نہایت جذباتی رجعتیں امریکہ میں مذہبی بحالی کا وصف رہیں۔ یہ ایک نیا جنم تھا اور اس کی معیت میں دکھ و کاوش کی شدید تشنجی کیفیات تھیں: خدا کے ساتھ مغربی کشمکش کا ایک نیا ورژن۔ بیداری ارد گرد کے قصبات و دیہات میں متعدی مرض کی طرح پھیلی، بالکل اسی طرح جیسے ایک صدی بعد نیو یارک ریاست کو Burned-Over ڈسٹرکٹ کہا گیا کیونکہ مذہبی جوش کے شعلے اکثر اسے جھلساتے رہتے تھے۔ اِس رفیع حالت میں ایڈورڈز نے غور کیا کہ اس کے نومابعین ساری دنیا کو پُر مسرت محسوس کرتے تھے۔ وہ خود کو اپنی بائبلوں سے جدا نہ کر سکتے، یہاں تک کہ کھانا پینا بھی بھول گئے۔ شاید اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں ہے کہ ان کے جذبات مر گئے اور کوئی دو سال بعد ایڈورڈز نے دیکھا کہ "یہ بہت قابلِ فہم لگنے لگا کہ خدا کی روح آہستہ آہستہ ہم میں سے نکل رہی تھی۔" یہاں بھی وہ استعاراتی انداز میں بات نہیں کر رہا تھا۔ ایڈورڈز مذہبی امور میں ایک حقیقی مغربی لفظ پرست (literalist) تھا۔ وہ قائل تھا کہ بیداری ان کے درمیان خدا کا ایک براہِ راست انکشاف تھی، روح القدس کی مرئی فعالیت جیسے پہلی

Pentecost* پر۔ جب خدا تیزی سے پیچھے ہٹ گیا، جس طرح تیزی سے وہ آیا تھا، تو اس کی جگہ لغوی معنوں میں ہی شیطان نے لے لی۔ وفورِ مسرت کی جگہ خودکشی کی مایوسی نے لے لی۔ پہلے ایک لاچار نفس نے اپنا گلا کاٹنے کے ذریعے خود کو ہلاک کیا اور: "اس کے بعد اِس اور دیگر قصبات میں بہت سے لوگ اسی کی پیروی کرنے پر مائل ہوئے۔ متعدد کو یوں محسوس ہوا جیسے کوئی ان سے کہہ رہا ہو، 'اپنا گلا کاٹ ڈالو، ابھی اچھا موقعہ ہے، ابھی اور اسی وقت۔' " دو آدمی "عجب و غریب، پُر شوق اختباطی دوروں" میں دیوانے ہو گئے۔43 کوئی مزید بیعتیں نہ ہوئیں لیکن اس تجربے میں زندہ بچ جانے والے لوگ بیداری سے پہلے کی بہ نسبت زیادہ پُر سکون اور زیادہ پُر مسرت تھے، یا کم از کم ایڈورڈز نے تو ہمیں یہی یقین دلایا ہے۔ جوناتھن ایڈورڈز اور اس کے نومابعین کا خدا (جس نے خود کو اس قدر خبطی اور پریشان کن حالات میں منکشف کیا) بھی اپنے لوگوں کے ساتھ ہمیشہ کی طرح دہشت زدگی اور من مانی پر مبنی رویہ اختیار کیے ہوئے تھا۔ جذبے کے شدید دورے، اختباط انگیز فرحت اور عمیق مایوسی دکھاتی ہے کہ امریکہ کے کتنے ہی کم مراعات یافتہ لوگوں نے 'خدا' کے ساتھ معاملات میں توازن قائم رکھنا مشکل پایا۔ اس سے ایک ایقان بھی ظاہر ہوتا ہے جو ہم نیوٹن کے سائنسی مذہب میں دیکھتے ہیں کہ دنیا میں واقع ہونے والی ہر چیز (خواہ وہ کتنی ہی بے تکی ہو) کے لیے خدا براہِ راست ذمہ دار ہے۔

اس خبطی اور غیر استدلالی مذہبیت کو "Founding Fathers" کی نپی تلی طمانیت کے ساتھ منسلک کرنا مشکل ہے۔ ایڈورڈز کے بہت سے مخالفین تھے جو بیداری پر شدید تنقید کرتے تھے۔ لبرلز نے دعویٰ کیا کہ خدا انسانی امور میں وارفتہ دوروں کی بجائے منطقی انداز میں خود کو آشکار کرتا ہے۔ لیکن "Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution" میں ایلن ہیمارٹ کہتا ہے کہ بیداری کی نوپیدائش جستجوئے مسرت کے روشن خیالی والے آئیڈیل کا ایوانجلیکل (تبلیغی) ورژن تھا: یہ ایک ایسی دنیا سے وجودیاتی نجات کی نمائندہ تھی جس میں "ہر چیز ایک طاقت ور

* ایسٹر کے بعد ساتویں اتوار کو منایا جانے والا مسیحی تہوار جو حواریوں پر روح القدس کے ظہور کی یاد میں منعقد ہوتا ہے۔ (مترجم)

خوف کو بیدار کرتی۔"44 بیداری نسبتاً غریب کالونیوں میں واقع ہوئی جہاں لوگ دنیا میں مسرت کی بہت کم توقع رکھتے تھے، حالانکہ انھیں پیچیدہ روشن خیالی کی امید تھی۔ ایڈورڈز نے کہا کہ دوبارہ جنم لینے کا تجربہ خوشی کے ایک احساس اور حسن کے ادراک پر منتج ہوتا جو کسی بھی فطری حسیت سے مختلف تھا۔ چنانچہ بیداری میں خدا کے ایک تجربے نے نئی دنیا کی روشن خیالی کو نوآبادیوں کے صرف چند کامیاب افراد کے لیے ہی دستیاب نہ رہنے دیا۔ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ روشن خیالی کو ایک نیم مذہبی نجات کے طور پر بھی تجربہ کیا گیا۔ *éclaircissement* (مکاشفہ) اور *Aufklarung* (بصیرت افروزی) کی اصطلاحات قطعی مذہبی تعبیر رکھتی ہیں۔ جوناتھن ایڈورڈز کے خدا نے 1775ء کے انقلابی جوش و خروش میں بھی حصہ ڈالا۔ بحالی پسندوں کی نظر میں برطانیہ نے نئے نور کو کھو دیا جو پیوریٹانی انقلاب کے دوران اس قدر شدت سے چمکا تھا اور اب گھٹتا اور ماند ہوتا معلوم ہوتا تھا۔ ایڈورڈز اور اس کے ساتھیوں نے زیریں طبقات کی قیادت کرتے ہوئے انھیں انقلاب کی راہ پر پہنچایا۔ مسیحا کی آمد پر یقین (Messianism) ایڈورڈز کے مذہب میں اساسی حیثیت رکھتا تھا: انسانی کاوش خدا کی بادشاہت کے جلد ظہور کو مہمیز دیتی اور یہ بادشاہت نئی دنیا میں قابلِ حصول اور جلد ہی ظاہر ہونے کو تھی۔

اپنے المناک انجام کے باوجود بیداری نے لوگوں کو بائبل میں بیان کردہ نجات کے عمل پر یقین دلا دیا۔ خدا اس منصوبے کو مکمل کرنے کے لیے نہایت پرعزم تھا۔ ایڈورڈز نے عقیدۂ تثلیث کو ایک سیاسی تفسیر دی: بیٹا 'خدا کی تفہیم کا پیدا کردہ معبود" تھا اور اس لیے نئی دولت مشترکہ کا بنیادی خاکہ بھی تھا؛ روح القدس، 'عمل میں مدد دینے والا معبود،' اس منصوبے کو بروقت انجام دینے والی قوت تھا۔45 یوں خدا امریکہ کی نئی دنیا میں کرۂ ارض پر اپنی ہی کاملیتوں پر غور و فکر کے قابل ہوتا۔ معاشرہ خود خدا کے "کمالات" کا اظہار کرتا۔ نیو انگلینڈ "پہاڑی پر واقع شہر" بن جاتا، غیر مسیحی دنیا کے لیے ایک نور، جو "یہوواہ کے ظہور کو منعکس کرتا۔"46 چنانچہ جوناتھن ایڈورڈز کا خدا دولت مشترکہ میں مجسم ہو جاتا: مسیح کو ایک اچھے معاشرے میں مجسم تصور کیا گیا۔

دیگر کیلونسٹ (جان کیلون کے پیروکار) ترقی کے حامی تھے: انھوں نے امریکہ میں نصاب

روشن خیالی

میں کیمسٹری متعارف کروائی اور ایڈورڈز کے پوتے ٹموتھی ڈوائٹ نے سائنسی علم کو انسانیت کی حتمی کاملیت کا ایک ابتدائیہ خیال کیا۔ ان کے خدا کا لازمی مطلب نئے نظریات کی مخالفت نہیں تھا، جیسا کہ امریکی لبرلز نے کبھی کبھی سمجھا۔ کیلونسٹ نیوٹن کی تکوینیات کو ناپسند کرتے تھے جس میں خدا کے پاس چیزیں ایک مرتبہ شروع کرنے کے بعد کچھ بھی کرنے کو نہ رہا۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، انھوں نے ایک ایسے خدا کو ترجیح دی جو دنیا میں حقیقی طور پر سرگرم و فعال تھا۔ ان کا عقیدۂ تقدیر دکھاتا ہے کہ ان کی نظر میں خدا واقعتاً زمین پر واقع ہونے والی ہر اچھی یا بری چیز کا ذمہ دار تھا۔ اس کا مطلب تھا کہ سائنس صرف ایسا خدا منکشف کر سکتی تھی جسے مخلوقات کی سرگرمیوں — فطری، شہری، طبعی اور روحانی — میں سے مستنبط کیا جا سکتا، حتیٰ کہ ان سرگرمیوں میں بھی جو حادثاتی یا اچانک لگتی تھیں۔ کچھ حوالوں سے کیلونسٹ اپنی سوچ میں لبرلز کی بہ نسبت زیادہ مہم جو تھے جنھوں نے ان کی بحالی پسندی کی مخالفت کی اور سادہ عقیدے کو "قیاسی، پریشان کن نظریات" (وائٹ فیلڈ اور ایڈورڈز جیسوں کی تعلیمات میں) پر ترجیح دی۔ ایلن ہیمارٹ کہتا ہے کہ امریکی معاشرے میں عقلیت مخالف ماخذ کیلونسٹ اور جوشیلوں کے ساتھ تو نہیں لیکن چارلس Chauncey یا سیموئل کوئنجی جیسے Bostonians کے ساتھ واقع ہو سکتے تھے جنھوں نے خدا کے متعلق "زیادہ سادہ اور واضح" نظریات کو ترجیح دی۔47

یہودیت کے اندر بھی کچھ اسی قسم کی پیش رفت واقع ہوئی جس نے یہودیوں کے درمیان بھی استدلالی نظریات کے پھیلاؤ کے لیے راہ ہموار کی اور بہت سوں کو یورپ میں غیر یہودی آبادی میں جذب ہونے کے قابل بنایا۔ 1666ء کے خاتمۂ زمان والے سال میں ایک یہودی مسیحا نے اعلان کیا کہ 'بخشش' ملنے ہی والی ہے؛ دنیا بھر میں یہودیوں نے اسے وجدانی طور پر قبول کیا۔ شبتائی زوی (Shabbetai Zevi) 1626ء میں ہیکل کی تباہی کی سالگرہ کے دن، ایشیائے کوچک میں سمرنا کے مقام پر دولت مند سیفاردی (Sephardic، ہسپانوی پرتگالی نسل کا) یہودی خاندان میں پیدا ہوا۔ نوجوانی میں اس نے عجیب رجحانات اپنا لیے جنھیں شاید آج ہم خبطی۔ڈپریشن قرار دیں گے۔ عمیق مایوسی کا دورہ پڑنے پر وہ گھر والوں کو چھوڑ کر تنہائی میں رہنے لگا۔ اس کے بعد ایک فرحت اور مسرت کا احساس ہوا۔ ان 'دیوانگی' کے عرصوں کے دوران وہ کبھی کبھی دانستہ اور قابلِ دید انداز میں موسوی شریعت کی خلاف ورزی

کرتا: وہ سرعام ممنوعہ کھانے کھاتا، خدا کا مقدس نام بولتا اور دعویٰ کرتا کہ ایک خصوصی الہام کے ذریعے اسے ایسا کرنے کی ہدایت ملی ہے۔ وہ اپنے ایک مسیحا ہونے پر یقین رکھتا تھا جس کا طویل عرصہ سے انتظار کیا جارہا تھا۔ انجام کار صورت حال ربیوں کی برداشت سے باہر ہوگئی اور انھوں نے 1656ء میں شبتائی کو شہر بدر کر دیا۔ وہ سلطنتِ عثمانیہ کی یہودی بستیوں میں آوارہ پھرنے لگا۔ استنبول میں خبط کے ایک دورے کے دوران اس نے اعلان کیا کہ توریت منسوخ ہو گئی ہے، اور بہ آواز بلند چلایا: "اے خداوند ہمارے خدا، تُو بابرکت ہے جو ممنوع کی اجازت دیتا ہے!" قاہرہ میں اس نے ایک عورت سے شادی کرنے کی بدنامی مول لی جو 1648ء میں پولینڈ میں اقلیتوں کے خلاف قاتلانہ کارروائی سے بچ کر وہاں آئی اور اب ایک فاحشہ کے طور پر زندگی گزار رہی تھی۔ 1662ء میں شبتائی یروشلم کو روانہ ہوا: اس موقعے پر وہ ڈپریشن کا شکار اور اپنے اوپر بدروحوں کا سایہ ہونے کے متعلق پر یقین تھا۔ فلسطین میں اس نے ایک ناتھن (Nathan) نامی نوجوان، پڑھے لکھے ربی کے متعلق سنا جو بدروحوں کو بھگانے میں ماہر تھا۔ سو وہ اسے ڈھونڈنے نکلا اور غزہ میں اس کے گھر پہنچا۔

شبتائی کی طرح ناتھن نے بھی اضحاک لُوریا کی قبالہ کا مطالعہ کیا تھا۔ جب وہ سمرنا سے آئے ہوئے تکلیف زدہ یہودی سے ملا تو اسے بتایا کہ اس پر کوئی آسیب نہیں: اس کی تاریک مایوسی ثبوت تھی کہ وہ شبتائی مسیحا ہے۔ ان گہرائیوں میں اترنے پر وہ "دوسری طرف" کی شریر قوتوں سے نبرد آزما تھا اور kelipoth کی اقلیم (جسے صرف مسیحا ہی نجات دے سکتا تھا) میں الوہی چنگاریاں جاری کر رہا تھا۔ شبتائی کا ایک مشن تھا کہ وہ اسرائیل کو حتمی نجات دلانے سے قبل جہنم میں اترے۔ شروع میں شبتائی نے ان میں سے کسی بھی بات پر یقین نہ کیا، لیکن آخرکار ناتھن کی بلاغت نے اسے راغب کر لیا۔ 31 مئی 1665ء کو اس پر یکایک پر مسرت وارفتگی طاری ہوگئی اور ناتھن کے اکسانے پر اس نے اپنے مسیحائی مشن کا اعلان کر دیا۔ سرکردہ ربیوں نے اس سب کو ایک خطرناک احمق پن قرار دے کر مسترد کر دیا، لیکن فلسطین کے بہت سے یہودی جوق در جوق شبتائی کی جانب آئے جس نے بارہ شاگردوں کو اسرائیل کے قبائل (جنھیں جلد ہی دوبارہ منظم ہونا تھا) کے قضاۃ چنا۔ ناتھن نے سلطنتِ عثمانیہ کے شہروں کے علاوہ اٹلی، ہالینڈ، جرمنی اور پولینڈ میں یہودی برادریوں کو بھی خط لکھ کر یہ خوش خبری دی۔ ساری یہودی دنیا میں مسیحائی جوش جنگل کی آگ کے مانند پھیل گیا۔ صدیوں تک تادیب اور جلاوطنی نے یورپ کے یہودیوں کو مرکزی دھارے سے نکال دیا تھا اور اس غیر صحت مندانہ صورت حالات نے بہت سے یہودیوں کو یہ یقین دلا دیا کہ دنیا کا مستقبل صرف اور صرف یہودیوں پر منحصر ہے۔ سیفاردیم (سپین سے نکالے ہوئے یہودیوں کی اولاد) نے لُوریائی قبالہ کو اپنے دلوں میں بسا لیا اور متعدد کو یقین ہو گیا کہ روزِ آخر بس آنے ہی والا ہے۔ اس سب کچھ نے شبتائی زدی کے مسلک کو تقویت دی۔ ساری یہودی تاریخ میں مسیحائیت کے بہت سے دعوے دار آئے تھے، لیکن کبھی بھی کوئی اتنی زیادہ حمایت نہ حاصل کر پایا۔ شبتائی کے متعلق تحفظات رکھنے والے یہودیوں کے لیے اپنے دل کی بات کہنا خطرناک ہو گیا۔ اس کے حامیوں کا تعلق یہودی معاشرے کے تمام طبقات سے تھا: امیر و غریب، پڑھے لکھے اور ان پڑھ۔ پمفلٹوں اور طوماروں نے یہ خوش خبری انگلش، ڈچ، جرمن اور اطالوی زبان میں پھیلائی۔ پولینڈ اور لیتھوینیا میں اس کے اعزاز میں عوامی جلوس نکالے گئے۔ سلطنتِ عثمانیہ کے طول و عرض میں کاہنوں نے گلیوں اور بازاروں میں گھوم کر اپنے رویا بیان کیے جن میں انھوں نے شبتائی کو ایک تخت پر بیٹھے دیکھا تھا۔ تمام کاروبار رک گئے؛ ایک نیک شگون یہ ہوا کہ ترکی کے یہودیوں نے سبت کی نماز میں سے سلطان کا نام خارج کر دیا اور اس کی جگہ شبتائی کا نام شامل کیا۔ انجام کار، جب جنوری 1666ء میں شبتائی استنبول پہنچا تو اسے ایک باغی کے طور پر گرفتار کیا اور گالیپولی میں قید کر دیا گیا۔

صدیوں پر محیط تادیب، جلاوطنی اور تذلیل کے بعد امید پیدا ہوئی تھی۔ دنیا بھر میں یہودیوں نے ایک داخلی آزادی اور نجات کا تجربہ کیا جو اس وجدانی کیفیت جیسا تھا جس کا تجربہ قبالہ پسند سیفیراتھ کی باطنی دنیا پر مراقبہ کرنے پر چند لمحوں کے لیے کرتے تھے۔ اب نجات کا یہ تجربہ محض چند مراعات یافتہ یہودیوں کا خصوصی حق نہیں رہا تھا بلکہ ایک مشترکہ ملکیت لگتا تھا۔ پہلی مرتبہ یہودیوں نے محسوس کیا کہ ان کی زندگیاں باوقعت تھیں؛ نجات اب مستقبل کے لیے ایک مبہم امید نہ رہی بلکہ حقیقی اور حال میں معنی سے بھرپور تھی۔ نجات مل گئی تھی! اس اچانک پچھاڑ نے ایک انمٹ نقش ثبت کیا۔ ساری یہودی دنیا کی آنکھیں گالیپولی پر لگی ہوئی تھیں جہاں شبتائی نے اپنے صیادوں کو بھی ہپناٹائز کر ڈالا تھا۔ ترک وزیر نے اسے کافی آرام دہ حالات میں رکھا۔ شبتائی اپنے خطوط پر یہ دستخط کرنے لگا: "میں تمھارا خداوند خدا، شبتائی

زدی۔" لیکن جب اسے مقدمے کی سماعت کے لیے واپس استنبول لایا گیا تو وہ ایک مرتبہ پھر ڈپریشن کے دورے کا شکار ہوا۔ سلطان نے اس کے سامنے اسلام یا موت میں سے ایک کو قبول کرنے کی تجویز رکھی: شبتائی نے اسلام کو منتخب کیا اور فوراً رہائی پائی۔ اسے بادشاہ کی جانب سے وظیفہ جاری ہوا اور 17 ستمبر 1676ء کو اپنی وفات تک بظاہر ایک مخلص مسلمان رہا۔

ظاہر سی بات ہے کہ اس خوفناک خبر نے اس کے پیروکاروں کا دماغ اُڑا کر رکھ دیا، متعدد فوراً ہی اپنے مذہب کو چھوڑ بیٹھے۔ ربیوں نے اس کی یاد کرۂ ارض سے مٹا ڈالنے کی کوشش کی: انھوں نے اس کے تمام خطوط، پمفلٹ اور اس پر لکھے ہوئے اپنے تمام مقالے ہر ممکن حد تک ضائع کر دیے۔ آج بھی بہت سے یہودی مسئلۂ مسیحا سے پریشان ہیں اور اس سے نمٹنا بہت مشکل پاتے ہیں۔ ربیوں اور منطق پسندوں نے اس کی اہمیت کو دبانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم، حال ہی میں محققین نے گریشم شولیم کی پیروی میں اس عجیب واقعے کا مفہوم اور بعد کے زیادہ اہم حالات کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔[48] دیکھنے میں شاید یہ حیران کن معلوم ہو، لیکن بہت سے یہودی اپنے مسیحا کے ارتداد کی بدنامی کے باوجود اس کے وفادار رہے۔ نجات کا تجربہ اس قدر عمیق تھا کہ انھیں یقین ہی نہ آسکا کہ خدا نے انھیں دھوکا دیا ہوگا۔ یہ نجات کے مذہبی تجربے کی حقائق اور منطق پر فوقیت کی نہایت حیرت انگیز مثالوں میں سے ایک ہے۔ اپنی نئی امید کو چھوڑنے یا ایک مرتد مسیحا کو قبول کرنے میں سے ایک راہ کا انتخاب پیش آنے پر تمام طبقات کے یہودیوں کی ایک حیران کن حد تک بڑی تعداد نے تاریخ کے مشکل حقائق کے سامنے سر جھکانے سے انکار کر دیا۔ غزہ کے ناتھن نے اپنی بقیہ زندگی یہ تعلیم دینے میں گزار دی کہ شبتائی کے اسلام قبول کرنے کی باطنی وجہ کیا تھا، کہ وہ تاحیات بدی کی قوتوں سے لڑتا رہا تھا۔ ایک مرتبہ پھر وہ اپنے لوگوں کی عمیق ترین مقدسات کی خلاف ورزی پر مجبور ہوا تاکہ تاریکی کی اقلیم میں اتر کر *kelipoth* کو نجات دلا سکے۔ اس نے اپنے مشن کا المناک بوجھ قبول کر لیا تھا اور ناخدائی کی دنیا کو اندر سے فتح کرنے کی خاطر عمیق ترین گہرائیوں میں اتر گیا۔ ترکی اور یونان میں تقریباً دو سو خاندان شبتائی کے وفادار رہے: اس کی موت کے بعد انھوں نے برائی کے ساتھ جنگ جاری رکھنے کے لیے اسی کی مثال پر عمل کرنے کا فیصلہ کیا اور 1683ء میں اجتماعی طور پر اسلام قبول کر لیا۔ وہ خفیہ طور پر یہودیت پر بھی کاربند رہے۔ انھوں نے ربیوں سے قریبی تعلق قائم رکھا اور کسی نہ کسی کے گھر میں خفیہ کنشت میں عبادت کے لیے اکٹھے ہوتے۔ 1689ء میں ان کے راہنما جیکب کویریڈو نے مکہ کا حج کیا اور مسیحا کی بیوہ نے اعلان کیا کہ وہ شبتائی زدی کی تجسیم تو تھا۔ ترکی میں اب بھی Donneh (مرتدوں) کا ایک چھوٹا سا گروپ موجود ہے جو بظاہر اسلامی زندگیاں گزارتے ہیں لیکن اندر سے یہودیت کے پرشوق پیروکار ہیں۔

شبتائی کے دیگر پیروکار اس حد تک تو نہ گئے لیکن اپنے مسیحا اور اس کے کنشت سے مخلص رہے۔ لگتا ہے کہ ان خفیہ شبتائیوں کی تعداد اس سے کافی زیادہ تھی جتنی عام طور پر مانی جاتی ہے۔ انیسویں صدی کے دوران یہودیت کی ایک زیادہ لبرل صورت کو اختیار یا قبول کر لینے والے بہت سے یہودیوں نے شبتائیوں کی اولاد ہونا شرم ناک خیال کیا لیکن لگتا ہے کہ اٹھارھویں صدی کے بہت سے ربّی یقین رکھتے تھے کہ شبتائی ایک مسیحا تھا۔ شولیم کہتا ہے کہ اگرچہ یہ مسیحائیت کبھی بھی یہودیت میں ایک عوامی تحریک نہ بنی، لیکن اس کی تعداد کو کم نہیں سمجھنا چاہیے۔ یہ Marranos کے لیے خاص طور پر پرکشش تھی جنھیں ہسپانویوں نے مسیحیت قبول کرنے پر مجبور کیا لیکن انجام کار وہ یہودیت کی جانب واپس چلے گئے۔ ارتداد بطور mystery کے نظریے نے ان کے گناہ اور دکھ کے احساس کو کم کیا۔ شبتائی ازم مراکش، بلقان، اٹلی اور لیتھونیا کی سیفاردی آبادیوں میں پھلا پھولا۔ Reggio کے بنجمن کوہن اور موڈینا کے ابراہام روویگو جیسے کچھ افراد ممتاز قبالہ پسند تھے جنھوں نے تحریک کے ساتھ اپنا تعلق برقرار رکھا۔ مسیحائی فرقہ بلقان سے پولینڈ میں اشکنازی یہودیوں تک گیا جو مشرقی یورپ کی بڑھتی ہوئی سامیت مخالفت کے باعث بے دل اور بے حوصلہ تھے۔ 1759ء میں عجیب اور شیطانی بلکہ جیکب فرینک کے شاگردوں نے اپنے مسیحا کی مثال پر عمل کیا اور جوق در جوق حلقہ بگوش مسیحیت ہوئے، جبکہ خفیہ طور پر یہودیت سے ہی مخلص رہے۔

شولیم مسیحیت کے ساتھ ایک ذہن روشن کر دینے والا موازنہ پیش کرتا ہے۔ کوئی سولہ سو سال قبل یہودیوں کا ایک اور گروہ ایک بدنام مسیحا میں اپنی امید ترک کرنے کا اہل نہیں تھا، جو یروشلم میں ایک عام مجرم کی موت سے ہم کنار ہوا تھا۔ جسے سینٹ پال نے صلیب کی ذلت قرار دیا وہ ایک مرتد مسیحا کی ذلت جتنی ہی صدماتی تھی۔ ہر دو صورتوں میں شاگردوں نے یہودیت کی ایک نئی صورت کے ظہور کا اعلان کیا جس نے پرانی کی جگہ لے لی تھی؛ انھوں نے ایک متناقض

روشن خیالی

(پیراڈاکسیکل) مسلک اختیار کر لیا۔ صلیب پر شکست میں ایک نئی زندگی پنہاں ہونے کا مسیحی عقیدہ شبیتائیوں کے اس ایقان جیسا ہی تھا کہ ارتداد ایک مقدس مسٹری تھا۔ دونوں گروپ یقین رکھتے تھے کہ گندم کے دانے کو بارور ہونے کی خاطر مٹی میں گلنا سڑنا پڑتا تھا۔ وہ یقین رکھتے تھے کہ پرانی توریت مردہ ہو چکی تھی اور اس کی جگہ روح کے نئے قانون نے لے لی تھی۔ دونوں نے خدا کے تثلیثی اور تجسیمی تصورات وضع کیے۔

سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں کے دوران متعدد مسیحیوں کی طرح شبیتائی بھی یقین رکھتے تھے کہ وہ ایک نئی دنیا کی دہلیز پر کھڑے ہیں۔ قبالہ پسندوں نے بار بار کہا تھا کہ آخری ایام میں خدا کے حقیقی اسرار، جو جلاوطنی کے دوران مبہم ہو گئے تھے، آشکار ہوں گے۔ خود کو مسیحائی عہد میں زندہ سمجھنے والے شبیتائیوں نے خدا کے متعلق روایتی تصورات سے ناتا توڑنے کے لیے خود کو آزاد محسوس کیا، خواہ اس کا مطلب ایک بدیہی طور پر گستاخانہ دینیات کو قبول کرنا ہی ہوتا۔ چنانچہ ابراہام کاردازو (وفات 1706ء) —جو پیدائشی طور پر ایک مرانو تھا اور بچپن میں مسیحی دینیات کا مطالعہ کیا— یقین رکھتا تھا کہ اپنے گناہوں کی وجہ سے تمام یہودی کا مرتد ہونا تقدیر میں لکھا ہوا تھا۔ یہ ان کی سزا تھی۔ لیکن خدا نے مسیحا کو ان کے ایما پر مطلق قربانی پیش کرنے کی اجازت دے کر اپنے لوگوں کو اس دہشت ناک انجام سے بچا لیا۔ وہ اس خوف ناک نتیجے پر پہنچا کہ یہودیوں نے عرصۂ جلاوطنی کے دوران خدا کا حقیقی علم کھو دیا تھا۔

عہد روشن خیالی کے مسیحیوں اور خدا پرستوں کی طرح کاردازو اپنے مذہب میں ان اضافوں کو کاٹ کر علیحدہ کرنے کی کوشش میں تھا جو اس کے خیال میں غیر مستند تھے تاکہ بائبل کے خالص عقیدے کی جانب واپس جا سکے۔ یاد رہے کہ دوسری صدی عیسوی کے دوران کچھ مسیحی غناسطیوں نے یسوع مسیح کے مخفی خدا کو یہودیوں کے ظالم خدا (جس نے دنیا تخلیق کی) سے ممیز کرنے کے ذریعے ایک طرح کی مابعد الطبیعیاتی سامیت مخالفت وضع کی تھی۔ اب کاردازو نے لاشعوری طور پر اس پرانے تصور کو دوبارہ زندہ کیا، لیکن بالکل الٹ انداز میں۔ اس نے یہ بھی تعلیم دی کہ دو خدا موجود تھے: ایک وہ خدا جس نے خود کو اسرائیل پر آشکار کیا اور دوسرا وہ جو عام علم تھا۔ ہر تہذیب میں لوگوں نے علتِ اول کی موجودگی کو ثابت کیا تھا: یہ ارسطو کا خدا تھا جسے ساری بت پرست دنیا پوجتی تھی۔ یہ معبود کوئی مذہبی وقعت نہیں رکھتا تھا: اس نے دنیا نہیں بنائی تھی اور اسے انسانیت میں کسی قسم کی کوئی دلچسپی نہ تھی؛ چنانچہ اس نے خود کو بائبل میں آشکار نہ کیا جہاں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ دوسرا خدا، جو ابراہام، موسیٰ اور پیغمبروں پر ظاہر ہوا، قطعی مختلف تھا: اس نے دنیا کو عدم سے ہست کیا، اسرائیل کو نجات دی اور اس کا خدا تھا۔ تاہم، جلاوطنی میں سعدیہ اور میمونائیڈز جیسے فلسفی *goyim* میں گھرے ہوئے تھے اور ان کے کچھ خیالات کو جذب کر لیا۔ نتیجتاً انھوں نے دونوں خداؤں کو خلط ملط کر دیا اور یہودیوں کو تعلیم دی کہ وہ ایک ہی تھے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہودی لوگ فلسفیوں کے خدا کو یوں پوجنے لگے جیسے وہی ان کے اجداد کا خدا ہوا کرتا تھا۔

ان دو خداؤں نے ایک دوسرے کے ساتھ تعلق کیسے بنایا؟ کاردازو نے یہودی وحدانیت تیاگے بغیر اس اضافی معبود کو بھی شامل کرنے کے لیے ایک تثلیثی دینیات وضع کی۔ ایک الوہی حالت موجود تھی جو تین اساسی حقیقتوں (*hypostases*) یا شخصیات (*Partzufim*) مشتمل تھی۔ ان میں سے پہلی کا نام Atika Kadisha تھا یعنی مقدس قدیم واحد۔ یہ علت اول تھی۔ دوسری *partzuf* جو پہلی میں سے صادر ہوئی، کا نام Malka Kadisha تھا؛ وہ اسرائیل کا خدا تھا۔ تیسری *partzuf* شکینہ تھی جسے الوہی حالت سے جلاوطن کر دیا گیا جیسا کہ اضحاک لُوریا نے بیان کیا تھا۔ کاردازو نے دلیل دی کہ عقیدے کی یہ تین گرہیں 'تین بالکل علیحدہ دیوتا نہیں تھے بلکہ باطنی طور پر ایک ہی تھے، کیونکہ ان سب نے ایک ہی الوہی حالت کو آشکار کیا۔ کاردازو ایک میانہ رو شبیتائی تھا۔ وہ یہ یقین نہیں رکھتا تھا کہ ارتداد اختیار کرنا اس کا فرض تھا کیونکہ شبیتائی زوی نے خود یہ دردناک کام انجام دیا تھا۔ لیکن تثلیث پیش کرتے ہوئے وہ ایک ٹیبو کو توڑ رہا تھا۔ صدیوں کے دوران یہودی تثلیث پسندی سے نفرت کرنے لگے تھے جو ان کے خیال میں گستاخانہ اور بت پرستانہ تھی۔ لیکن حیرت انگیز تعداد میں یہودی اس ممنوعہ وژن کی جانب کھنچے۔ دنیا میں کوئی تبدیلی آئے بغیر سال گزرتے گئے تو شبیتائیوں کو اپنی مسیحائی امیدوں میں ترمیم کرنا پڑی۔ نحمیاہ Hayim، سیموئل پرائمو اور جوناتھن Eibeschutz جیسے شبیتائی اس نتیجے پر پہنچے کہ "سرچشمۂ الوہیت کا راز" (*sod ha-elohut*) 1666ء میں پوری طرح منکشف نہیں ہوا تھا۔ شکینہ "خاک میں سے ابھرنا" شروع ہو گیا تھا، جیسا کہ لُوریا نے پیش گوئی کی تھی، لیکن ابھی تک الوہی منبع میں واپس نہیں گیا تھا۔ نجات کا عمل درجہ بہ

درجہ ہو گا اور اس عبور کے دوران قدیم شریعت پر عمل اور کنشت میں عبادت جاری رکھنا اور خفیہ طور پر مسیحائی مسلک سے وابستہ رہنا جائز تھا۔ اس نظر ثانی شدہ شبتائی ازم نے وضاحت کی کہ شبتائی زوی کو مسیحا ماننے والے کتنے ربّی اٹھارھویں صدی کے دوران منبر پر ہی رہنے کے قابل تھے۔

ارتداد اختیار کرنے والے انتہاپسندوں نے تجسیم کی ایک الٰہیات اپنائی، اور یوں ایک اور یہودی ٹیبو توڑا۔ وہ یقین کرنے لگے کہ شبتائی زوی نہ صرف مسیحا بلکہ خدا کی ایک تجسیم بھی تھا۔ مسیحیت کی طرح اس عقیدے نے بھی آہستہ آہستہ ارتقا پایا۔ ابراہام کاردازو نے ایک عقیدے کی تعلیم دی جو تجسیم نو کے بعد یسوع مسیح کی تحلیل پر سینٹ پال کے یقین جیسا ہی تھا: جب نجات کا آغاز اس کے ارتداد پر ہوا تھا تو شبتائی کو *partzufim* کی تثلیث میں رفعت دے دی گئی: "مقدس واحد (*Malka Kadisha*) خود مزید اوپر چلا گیا اور بطور خدا اس کی جگہ شبتائی زوی نے سنبھال لی۔"[49] چنانچہ اس نے کسی نہ کسی طرح خود کو الوہی رتبے پر سرفراز کر لیا اور اسرائیل کے خدا (دوسرے *partzuf*) کی جگہ لے لی تھی۔ جلد ہی Donmeh (جس نے اسلام قبول کر لیا تھا) اس تصور کو مزید ایک قدم آگے لے گیا اور فیصلہ کیا کہ اسرائیل کا خدا نیچے اترا تھا اور شبتائی کا جسم اختیار کیا تھا۔ چونکہ وہ یقین کرنے لگے تھے کہ ان کا ہر راہنما مسیحا کی ایک تجسیم نو تھا، لہٰذا وہ بھی اوتار بن گئے (شاید شیعی اماموں کے سے انداز میں)۔ مرتدین کی ہر نسل کا ایک راہنما معبود کی تجسیم تھا۔

اشکنازی پیروکاروں کو 1759ء میں بپتسمہ دلوانے والے جیکب فرینک (1726-95ء) نے کہا تھا کہ وہ اپنے کیریئر کی عین ابتدا میں ہی مجسم خدا تھا۔ اسے یہودیت کی ساری تاریخ میں خوف ناک ترین شخصیت قرار دیا جاتا ہے۔ وہ ان پڑھ تھا اور اس بات پر فخر کرتا تھا، لیکن ایک تاریک اسطوریات وضع کرنے کے قابل تھا جس نے بہت سے یہودیوں کی توجہ حاصل کی جنھوں نے اپنے عقیدے کو خالی اور غیر تسکین بخش پایا تھا۔ فرینک نے پرچار کیا کہ قدیم شریعت منسوخ ہو گئی تھی۔ درحقیقت تمام مذاہب کو تباہ کر دینا چاہیے تاکہ خدا کا نور پوری طرح چمک سکے۔ اپنی کتاب "*Slowa Panskie*" (خداوند کے اقوال) میں وہ شبتائی ازم کو انکاریت (nihilism) کی حد تک لے گیا۔ ہر چیز کو توڑا اور مسمار کیا جانا لازمی تھا: "آدم نے جہاں بھی

قدم رکھا، وہاں ایک شہر تعمیر ہو گیا۔ لیکن میں جہاں بھی قدم رکھوں گا وہ تباہ ہو جائے گا، کیونکہ میں صرف تباہ اور برباد کرنے کے لیے اس دنیا میں آیا ہوں۔"[50] مسیح کے اقوال کے ساتھ ایک پریشان کن مشابہت موجود ہے۔ مسیح نے بھی دعویٰ کیا تھا کہ وہ امن نہیں بلکہ تلوار لائے ہیں۔ تاہم، یسوع مسیح اور سینٹ پال کے برعکس فرینک نے پرانے مقدسات کی جگہ کچھ بھی نیا نہ لانے کی تجویز دی۔ اس کا انکاریت پسند مسلک اپنے نوجوان ہم عصر مارکوئس ڈی سیڈ کے مسلک سے زیادہ فرق نہیں تھا۔ انسان تذلیل کی گہرائیوں میں اتر کر ہی خدائے خیر تک رفعت پا سکتا تھا۔ اس کا مطلب نہ صرف تمام مذہب کا استرداد بلکہ "انوکھے افعال" کا ارتکاب بھی تھا جن کا نتیجہ رضاکارانہ تحقیر اور حد درجہ بے شرمی ہے۔

فرینک کوئی قبالہ پسند نہیں تھا، لیکن اس نے کاردازو کی الٰہیات کے ایک زیادہ خام ورژن کا پرچار کیا۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ شبتائی تثلیث کے تین *partzufim* میں سے ہر ایک کی نمائندگی زمین پر ایک مختلف مسیحا کرے گا۔ شبتائی زوی (جسے فرینک 'اول واحد' کہتا تھا) 'اچھے خدا' کی تجسیم تھا جو کاردازو کا *Atika Kadisha* (مقدس قدیم واحد) تھا؛ وہ خود دوسرے *partzuf* یعنی اسرائیل کے خدا کی تجسیم تھا۔ تیسرا مسیحا شکینہ کو مجسم کرے گا اور وہ ایک عورت ہو گی جسے اس نے "کنواری" کہا۔ تاہم، موجودہ دنیا بدی کی قوتوں میں گھری ہوئی تھی۔ اس کی تلافی اس وقت تک نہ ہوتی جب تک انسان فرینک کی انکاریت پسندانہ انجیل اختیار نہ کر لیتے۔ جیکب کی سیڑھی V کی شکل کی تھی: خدا تک رفعت پانے کے لیے آپ کو پہلے یسوع اور شبتائی کی طرح گہرائیوں میں اترنا لازمی تھا۔ فرینک نے اعلان کیا، "میں اتنا بتائے دیتا ہوں کہ یسوع مسیح نے کہا تھا کہ وہ دنیا کو برائی کے شکنجے سے نکالنے آئے تھے، لیکن میں اسے تمام قواعد اور دساتیر سے نجات دلانے آیا ہوں جو آج تک موجود رہے۔ میرا فرض ہے کہ اس سب کو نیست و نابود کر دوں تاکہ اچھا خدا خود کو آشکار کر سکے۔"[51] خدا کو پانے اور خود کو شر سے نجات دلانے کے خواہش مندوں کو اپنے راہنما کے نقش قدم پر چلتے ہوئے پاتال میں جانا، اور مقدس خیال کیے جانے والے قوانین کی خلاف ورزی کرنا تھی: "میں تم سے کہتا ہوں کہ جو تمام لوگ جنگجو بنیں گے وہ اپنے مذہب کے بغیر ہی ایسا کریں گے، جس کا مطلب ہوا کہ انھیں اپنی ہی قوتوں کے تحت آزادی پانا ہو گی۔"[52]

اس آخری قول میں ہم فرینک کے تاریک وژن اور استدلالیت پسند روشن خیالی کے درمیان تعلق محسوس کر سکتے ہیں۔ اس کی انجیل کو اختیار کرنے والے پولش یہودیوں نے واضح طور پر دیکھا کہ ان کا مذہب یہودیوں کے خلاف ہو چکی دنیا میں خوف ناک حالات سے مفاہمت میں مدد دینے کے قابل نہیں تھا۔ فرینک کی موت کے بعد فرینک ازم اپنی زیادہ تر نراجیت کھو بیٹھا اور صرف فرینک کو خدا کی تجسیم ماننا اور بقول شولیم 'نجات کا ایک شدید اور نور افشاں' احساس ہی باقی رہ گیا۔53 انھوں نے انقلاب فرانس کو خدا کی ایک نشانی خیال کیا تھا: انھوں نے سیاسی اقدام کے بدلے میں اپنا antinomianism* چھوڑ دیا، ایک انقلاب کا خواب دیکھا جو اس دنیا کو نئے سرے سے تعمیر کرتا۔ اسی طرح اسلام قبول کر چکے Donmeh بیسویں صدی کے اوائل میں نوجوان ترکوں میں سرگرم ہوئے اور متعدد نے کمال اتاترک کے سیکولر ترکی میں مکمل طور پر انضمام اختیار کر لیا۔ خارجی رسوم کی جانب تمام شبتائیوں کی محسوس کردہ رقابت ایک مفہوم میں یہود بستی (ghetto) کے حالات کے خلاف بغاوت تھی۔ شبتائی ازم جو کافی پسماندہ اور ابہام پسند مذہب لگتا تھا، نے انھیں خود کو پرانے طور طریقوں سے آزاد کرنے کی اجازت دی اور نئے خیالات کی جانب متشکک بنا دیا۔ خارجی طور پر یہودیت پر ہی کاربند رہنے والے اعتدال پسند شبتائی اکثر یہودی روشن خیالی (Haskalah) میں پہل کار تھے؛ وہ انیسویں صدی کے دوران اصلاحی یہودیت کی تخلیق میں بھی سرگرم تھے۔ اکثر ان اصلاح پسند *maskilim* کے نظریات پرانے اور نئے کا عجیب ملغوبہ تھے۔ چنانچہ پراگ کے جوزف Whete (جو تقریباً 1800ء میں لکھ رہا تھا) نے کہا کہ موسس مینڈل سوہن، ایمانوئل کانٹ، شبتائی زوی اور اضحاک لوریا اس کے ہیرو تھے۔ سائنس اور فلسفے کی دشوار راہ کے

* Antinomianism، عدم رسمیت۔ کوئی بھی نظریہ جو قواعد و ضوابط کو مسترد کر کے اخلاقی، مذہبی یا سماجی دساتیر کے خلاف دلائل دے یا کم از کم ایسا کرنے کا سوچے۔ (مترجم)

† انیسویں صدی میں یہودیوں کی ایک روشن خیالی کی تحریک جس نے 1860ء میں خود کو Haskalah کا نام دیا اور اوڈیسا سے ایک اخبار نکالنا شروع کیا۔ وہ اپنے کارکنوں کے لیے Maskil کا خطاب پہلے سے استعمال کرتے آ رہے تھے جس مطلب "دانشور" یا "صاحب بصیرت" بھی ہے۔ اخبار کے پبلشرز نے خود کو *Maskilim* کا نام دیا جو *Maskil* کی جمع ہے۔ [مترجم]

ذریعے ہر کوئی جدیدیت کی جانب آگے نہیں بڑھ سکتا تھا: ریڈیکل مسیحیوں اور یہودیوں کے باطنی مسالک نے انھیں ایک سیکولرازم کی جانب بڑھنے کے قابل بنایا جسے وہ کبھی شدید ناپسندیدہ خیال کرتے تھے۔ کچھ نے خدا کے نئے اور گستاخانہ تصورات اختیار کیے جس نے ان کی اولادوں کو اسے قطعی ترک کرنے کے قابل بنا دیا۔

جس وقت جیکب فرینک اپنی انکاریت پسندانہ انجیل بنا رہا تھا تو دیگر پولش یہودیوں نے ایک بہت مختلف مسیحا ڈھونڈ نکالا۔ 1648ء کے منظم قتل عام کے بعد پولش یہودی برادری بے گھری اور مایوسی کے ایک صدمے سے دوچار ہوئی تھی جو سپین سے سیفاردیم کی جلاوطنی جتنا ہی شدید تھا۔ پولینڈ کے بیشتر پڑھے لکھے اور روحانی یہودی گھرانے یا تو مارے گئے تھے یا پھر مغربی یورپ کے نسبتاً محفوظ علاقے میں نقل مکانی کر گئے تھے۔ لاکھوں یہودی بے گھر ہوئے اور بہت سے سیلانی بن کر ایک سے دوسرے شہر میں گھومنے لگے کیونکہ انھیں مستقل رہائش اختیار کرنے کی اجازت نہ ملی۔ پیچھے رہ جانے والے ربی اکثر کمتر درجے کے تھے اور انھوں نے مطالعہ گاہ کی پناہ لے کر خود کو بیرونی دنیا کی سنگین حقیقت سے بچائے رکھا۔ سیلانی قبالہ پسندوں نے *achra sitra* (دوسری طرف) کی دنیا کی شیطانی تاریکی کی بات کی جو خدا سے جدا ہو گئی تھی۔ شبتائی زوی والی تباہی نے عمومی مایوسی اور عدم رسمیت (anomie) میں بھی حصہ ڈالا تھا۔ یوکرین کے کچھ یہودی مسیحی تقویٰ پسند (Pietist) تحریکوں سے متاثر ہوئے تھے جو روسی آرتھوڈوکس کلیسیا میں بھی نمودار ہوئی تھیں۔ یہودیوں نے بھی اسی قسم کا کرشماتی مذہب بنانا شروع کر دیا تھا۔ ایسی رپورٹس ملتی ہیں کہ یہودی وجد کی حالت میں ڈوب گئے، عبادت کے دوران ایک دم گانے اور تالیاں بجانے لگے۔ 1730ء کی دہائی میں ان میں سے ایک مجذوب قلب کے اس یہودی مذہب کا غیر متنازعہ راہنما بن کر ابھرا اور ہاسدیت (Hasidism) نامی مشہور مکتبِ فکر کی بنیاد رکھی۔

اسرائیل بن الیعزر کوئی محقق نہیں تھا۔ وہ جنگلوں میں پیدل گھومنے، گیت گانے اور بچوں کو کہانیاں سنانے کو تالمود کے مطالعہ پر ترجیح دیتا تھا۔ الیعزر اور اس کی بیوی نے جنوبی پولینڈ کے کارپاتھی پہاڑوں میں ایک جھونپڑے میں شدید فلاکت کی زندگی گزاری۔ ایک دور میں وہ چونا پتھر کھود کر قریبی قصبے کے لوگوں کو فروخت کیا کرتا تھا۔ تب وہ اور اس کی بیوی سرائے کے

نگران بن گئے۔ انجام کار، جب وہ کوئی 36 برس کا ہوا تو روحانی شفا کار اور بھوت بھگانے والا ہونے کا اعلان کیا۔ اس نے پولینڈ کے دیہات میں سفر کیا، اور جڑی بوٹیوں، تعویذوں اور دعاؤں کی مدد سے مریض کسانوں اور اہل قصبہ کو شفا دی۔ اس دور میں بہت سے روحانی شفا کار موجود تھے جنھوں نے خداوند کے نام پر لوگوں کے علاج کا دعویٰ کیا۔ اگرچہ اس نے کبھی رسمی مذہبی بیعت نہیں لی تھی، مگر پیروکار اسے ربّی اسرائیل بن شیم تو دیا صرف بیشت (Besht) بھی کہنے لگے۔ زیادہ تر شفا کار جادو پر ہی قانع تھے لیکن بیشت ایک صوفی بھی تھا۔ شبتائی زدگی والے معاملے نے اسے قائل کر لیا تھا کہ تصوف کو مسیحائیت کے ساتھ ملانا خطرناک ہے اور وہ قبالہ پسندی کی ایک ابتدائی صورت کی جانب واپس لوٹا جو ایک اعلیٰ طبقے کے لیے نہیں بلکہ ہر کسی کے لیے تھی۔ دنیا پر الوہی چنگاریاں گرنے کو ایک تباہی سے تعبیر کرنے کی بجائے بیشت نے اپنے ہاسدیم کو تعلیم دی کہ وہ روشن پہلو کو دیکھیں۔ یہ چنگاریاں تخلیق کی ہر شے میں مقیم تھیں اور اس کا مطلب تھا کہ ساری دنیا خدا کی موجودگی سے بھری ہوئی تھی۔ ایک صاحب ایمان یہودی اپنی روزمرہ زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے کام میں بھی خداوند کی موجودگی محسوس کر سکتا تھا۔ کھاتے، پیتے یا اپنی بیوی سے مجامعت کرتے ہوئے۔ کیونکہ الوہی چنگاریاں ہر کہیں موجود تھیں۔ چنانچہ مرد و خواتین شیطانوں کے لشکروں میں گھرے ہوئے نہیں تھے، بلکہ ہوا کے ہر جھونکے یا گھاس کی ہر پتی میں موجود خداوند نے انھیں حصار میں لے رکھا تھا: اس نے خواہش ظاہر کی کہ یہودی اس کی جانب پورے یقین اور مسرت کے ساتھ بڑھیں۔

بیشت نے دنیا کی نجات کے لیے لوریا کے عظیم منصوبوں کو ترک کر دیا۔ ہاسد محض اپنی نجی دنیا کی اشیا۔ اپنی بیوی، ملازموں، فرنیچر اور کھانے۔ میں محصور چنگاریوں کو متحد کرنے کا ہی ذمہ دار تھا۔ جیسا کہ بیشت کے ایک شاگرد ہل ایل زمیلن نے وضاحت کی، ہاسد اپنے مخصوص ماحول کی جانب ایک انوکھی ذمہ داری رکھتا ہے جسے وہ اکیلا ہی انجام نہیں دے سکتا: ”ہر انسان دنیا کا نجات دہندہ ہے جو ساری اس کی اپنی ہے۔ وہ صرف وہی دیکھتا ہے جو اسے دیکھنا چاہیے اور وہی محسوس کرتا ہے جو وہ محسوس کرنا چاہتا ہے۔“[54] قبالہ پسندوں نے ارتکازِ فکر (devekuth) ایک نظام وضع کیا تھا جس نے صوفیا کو ہر طرف خدا کی موجودگی سے آگاہ ہونے میں مدد دی۔ جیسا کہ سترھویں صدی میں صفد کے ایک قبالہ پسند نے کہا، صوفیا کو عزلت گزیں ہونا، توریت

کے مطالعہ سے وقت نکالنا اور ”اپنے سروں کے اوپر شکینہ کے نور کو تصور میں لانا چاہیے کہ جیسے وہ ان کے ارد گرد بہہ رہا ہو اور وہ اس کے عین درمیان میں بیٹھے ہوں۔“[55] خدا کی موجودگی کے اس احساس نے انھیں ایک زبردست، وجدانی کیف دیا۔ بیشت نے اپنے پیروکاروں کو تعلیم دی کہ یہ وجد و کیف صرف مراعات یافتہ اعلیٰ صوفیا کے لیے ہی مخصوص نہیں بلکہ ہر یہودی ارتکازِ فکر (devekuth) پر عمل کرنے اور ہر طرف موجود خدا سے آگاہ ہونے کا پابند تھا۔ در حقیقت devekuth میں ناکامی بت پرستی کے برابر تھی، اس بات سے استرداد کہ خدا کے علاوہ کچھ بھی حقیقتاً وجود نہیں رکھتا۔ یوں اسٹیبلشمنٹ کے ساتھ اس کا تصادم ہو گیا جنھیں خوف تھا کہ یہودی توریت کا مطالعہ ترک کر کے ان ممکنہ خطرناک اور خود پسند وابستگیوں میں پڑ جائیں گے۔

تاہم، ہاسدیت کو بہت تیزی سے فروغ ملا کیونکہ یہ مایوس یہودیوں کے لیے امید کا ایک پیغام لائی تھی: مذہب تبدیل کر لینے والے بہت سے یہودی سابق شبتائی پسند لگتے تھے۔ بیشت نے اپنے شاگردوں سے توریت کو ترک کرنے کا تقاضا نہ کیا۔ بلکہ اس نے اسے ایک نئی باطنی تفسیر دی: لفظ متزواہ (mitzvah) یعنی حکم کا مطلب ایک بندھن تھا۔ جب کوئی ہاسد devukuth پر عمل کرتے ہوئے شریعت کے کسی حکم کو انجام دیتا تو وہ خود کو خدا کے ساتھ باندھ رہا ہوتا جو ساری ہستی کی بنیاد ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ جب کسی شخص یا شے میں الوہی چنگاریوں کو دوبارہ متحد کرتا تو اس وقت سرچشمۂ الوہیت سے تعلق میں ہوتا۔ بہت عرصہ قبل توریت نے یہودیوں کی حوصلہ افزائی کی تھی کہ وہ mitzvot انجام دینے کے ذریعے ساری دنیا کو مقدس جانیں اور بیشت محض اسے باطنی تفسیر دینے کا ہی نام تھا۔ کبھی کبھی ہاسدیم دنیا کو بچانے کے جوش میں کچھ ناقابلِ یقین حد تک چلے گئے: متعدد نے بہت زیادہ تمباکو نوشی شروع کر دی تا کہ اپنے تمباکو میں موجود شعلوں کو بچا سکیں! بیشت کے پوتوں میں سے ایک Baruch of Medzibozh (1757-1810ء) کا عالیشان دربار تھا جس میں زبردست فرنیچر اور گلکاریاں رکھی تھیں۔ اس نے توجیہ پیش کی کہ وہ صرف ان شاندار چیزوں میں موجود الوہی چنگاریوں میں ہی دلچسپی رکھتا ہے۔ Apt کا ابراہام جوشوا ہیشل (وفات 1825ء) اپنے کھانے میں الوہی چنگاریوں کو واپس حاصل کرنے کی خاطر بہت زیادہ مقدار میں کھانا کھایا کرتا تھا۔[56] تاہم، آپ ہاسدی جستجو کو ایک ظالم اور خطرناک دنیا میں معنی تلاش کرنے کی کوشش کے طور پر دیکھ

سکتے ہیں۔ *devekuth* کے فکری نظام داخلی برکت حاصل کرنے کی خاطر دنیا سے مانوسیت کا پردہ چاک کرنے کی تخیلاتی کوشش تھے۔ یہ معاصر انگلش رومانویوں ولیم ورڈز ورتھ (1770-1850ء) اور سیموئل ٹیلر کالرِج (1772-1834ء) کے تخیلاتی وژن سے زیادہ مختلف چیز نہ تھی جنھوں نے نظر آنے والی ہر چیز میں ساری حقیقت کو متحد کرنے والی "واحد زندگی" کو محسوس کیا۔ ہاسدیم ساری مخلوق دنیا میں سرایت پذیر الوہی توانائی کے طور پر دیکھی گئی چیز سے بھی آگاہ ہوئے جس نے اسے ایک شان دار جگہ میں تبدیل کر دیا (جلاوطنی اور ایذادہی کے دکھوں کے باوجود)۔ آہستہ آہستہ مادی دنیا غیر اہم ہو گئی اور ہر چیز ایک تجلی بن گئی: Ujhaly کے موسی Teitelbaum (1759-1841ء) نے کہا کہ جب حضرت موسیٰؑ نے جلتی ہوئی جھاڑی دیکھی تو انھیں صرف الوہی موجودگی ہی نظر آئی جو ہر ہر جھاڑی میں جلتی اور اسے ہست بنائے رکھتی ہے۔57 ساری دنیا آسمانی نور میں ملفوف دکھائی دی اور ہاسدیم وفورِ مسرت میں چلاتے، تالیاں بجاتے اور گیت گاتے۔ کچھ ایک تو قلابازیاں لگا کر اس امر کا اظہار کرتے کہ ان کی بصیرت نے ساری دنیا کو سر کے بل کر دیا تھا۔

سپینوزا اور کچھ مسیحی ریڈیکلز کے برعکس بیشت کا مطلب یہ نہیں تھا کہ ہر چیز خدا ہے بلکہ تمام ہستیاں خدا میں وجود رکھتی ہیں جس نے انھیں زندگی اور وجود دیا۔ وہ جان دار قوت تھی جو چیز کو ہست میں رکھتی تھی۔ وہ یقین نہیں رکھتا تھا کہ ارتکازِ فکر (*devekuth*) کی مشق کے ذریعے ہاسدیم الٰہی بن جائیں گے یا حتیٰ کہ خدا میں وصال پا لیں گے۔۔ اس قسم کی بے باکی تمام یہودی صوفیا کو فضول لگتی تھی۔ اس کی بجائے ہاسدیم خدا سے قریب جاتے اور اس کی موجودگی سے آگاہ ہوتے۔ بیش تر سادہ، غیر مہذب آدمی تھے اور انھوں نے اکثر اپنا اظہار بھڑک دار انداز میں کیا لیکن وہ جانتے تھے کہ ان کی اسطوریات کو لغوی معنوں میں نہیں لیا جائے گا۔ انھوں نے فلسفیانہ یا تالمودی مباحث پر کہانیوں کو ترجیح دی، فکشن کو اپنی وارداتِ قلبی بیان کرنے کے لیے بہترین ذریعہ خیال کیا جس کا حقائق اور منطق سے بہت کم تعلق واسطہ تھا۔ ان کا وژن خدا اور نوعِ انسانی کی باہمی انحصاریت دکھانے کی ایک تخیلاتی کوشش تھا۔ خدا کوئی خارجی، معروضی حقیقت نہیں تھا: درحقیقت ہاسدیم کو یقین تھا کہ کسی نہ کسی مفہوم میں وہ اس کے انتشار کے بعد اسے نئے سرے سے تعمیر کرنے کے ذریعے تخلیق کر رہے تھے۔ اپنے اندر خدائی

چنگاری سے آگاہ ہونے کے ذریعے وہ اور بھی زیادہ بھرپور انسان بن جاتے۔ نیز انھوں نے اس بصیرت کا اظہار قبالہ کے اساطیری طریقوں سے کیا۔ بیشت کے جانشین Dov Baer نے کہا کہ خدا اور انسان ایک وحدت تھے: کوئی انسان صرف وہ آدم ہی بن سکتا تھا جو خدا نے تخلیق کے دن اسے بنانا چاہا تھا جب اس نے بقیہ ہستی سے اپنی علیحدگی کا احساس کھو دیا اور "اولین انسان کی آسمانی شبیہ" میں تبدیل ہو گیا" اور حزقی ایل نے تخت پر اس کی ملتی جلتی صورت دیکھی۔"58 یہ لیز طور پر بصیرت میں یونانی یا بودھی یقین کا ایک یہودی اظہار تھا جس نے بنی نوع انسان کو ان کی اپنی ماورائی جہت سے آگاہ کیا۔

یونانیوں نے اپنے عقیدۂ تجسیم اور مسیح کی الوہیت میں اس بصیرت کا اظہار کیا تھا۔ ہاسدیم نے ایک اپنی طرح کی تجسیمیت وضع کی۔ ہاسدی ربی Zaddik اپنی نسل کا اوتار بنا۔ آسمان اور زمین کے درمیان ایک کڑی اور الوہی موجودگی کا نمائندہ۔ جیسا کہ چرنوبل کے ربی میناہیم ناحوم (1730-1797ء) نے لکھا، زدیک "حقیقی معنوں میں خدا کا ایک حصہ ہے، اور اس کے ساتھ ایک مقام رکھتا ہے۔"59 جس طرح مسیحیوں نے خدا سے قریب ہونے کی کوشش میں مسیح کی نقل کی، اسی طرح ہاسدیم نے اپنے زدیک کی نقل کی جس نے خدا تک رفعت پائی تھی اور کامل *devekuth* کو اپنایا۔ وہ اس بصیرت کے ممکن ہونے کا جیتا جاگتا ثبوت تھا۔ چونکہ زدیک خدا سے اس قدر قریب تھا، اس لیے ہاسدیم اس کے ذریعے مالک کائنات تک رسائی پا سکتے تھے۔ وہ اپنے زدیک کے گرد جمگھٹ بنا لیتے، اس کے ہر لفظ پر عمل کرتے، جبکہ وہ انھیں بیشت کے متعلق کوئی کہانی سناتا یا توریت کی کسی آیت کی شرح بتاتا۔ پرجوش مسیحی فرقوں کی طرح ہاسدیت ایک الگ تھلگ مذہب نہیں تھی بلکہ نہایت عوامی نوعیت رکھتی تھی۔

ہاسدیم مطلق کی جانب زدیک کے سعود میں اس کی پیروی کرنے کی کوشش کرتے۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ پولینڈ کے زیادہ راسخ العقیدہ ربی اس شخصیت پرستی سے خوف زدہ تھے جس نے پڑھے لکھے ربی کو بالکل پس پشت ڈال دیا جسے طویل عرصہ سے توریت کی تجسیم سمجھا جا رہا تھا۔ مخالفت کا قائد، وِلنا کی اکیڈمی کا سربراہ ربی ایلیا بن سولومن زالمان (1770-97ء) تھا۔ شبتائی زوی والے مسئلے نے کچھ یہودیوں کو تصوف کا شدید مخالف بنا دیا تھا اور وِلنا اکیڈمی کے سربراہ کو اکثر ایک زیادہ استدلالی مذہب کا علمبردار خیال کیا جاتا تھا۔ مگر وہ تالمود کے

استاد کے ساتھ ساتھ ایک پرجوش قبالہ پسند بھی تھا۔ اس کے قریبی شاگرد Volozhin کے ربی ہائیم نے "ساری 'ظہر' پر اس کی مکمل اور بھرپور دسترس" کو سراہا جس کا مطالعہ وہ شعلہ محبت اور خوفِ الٰہی، تقویٰ اور پاکیزگی اور ایک شان دار ارتکازِ فکر کے ساتھ کرتا تھا۔"[60] وہ جب بھی اضحاک لُوریا کے متعلق بات کرتا تو اس کا سارا جسم لرزنے لگتا۔ اس نے زبردست خواب اور رویا دیکھے، مگر ہمیشہ اصرار کیا کہ توریت کا مطالعہ اس کے لیے خدا کے ساتھ وصال کا مرکزی ذریعہ تھا۔ تاہم، اس نے خفتہ وجدان کے بند کھولنے میں خواب کے مقصد کی ایک شان دار تفہیم دکھائی۔ جیسا کہ ربی ہائیم مزید کہتا ہے: وہ کہا کرتا تھا کہ خدا نے صرف اس مقصد کے لیے نیند تخلیق کی، کہ انسان کو صرف وہ بصیرتیں حاصل کرنی چاہئیں جو وہ حاصل نہیں کر سکتا، حتیٰ کہ کافی محنت اور کوشش کے بعد بھی، جب روح جسم کے ساتھ مل جائے کیونکہ جسم علیحدگی پیدا کرنے والا پردہ ہے۔[61]

باطنیت اور استدلالیت کے درمیان کوئی بہت بڑا رخنہ موجود نہیں جتنا کہ ہم تصور کرتے ہیں۔ ولنا اکیڈمی کا سربراہ نیند کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ لاشعور کے کردار کا واضح ادراک دکھاتی ہے: ہم سب اپنے دوستوں پر زور دیتے ہیں کہ وہ کسی مسئلے میں سوئے رہیں تاکہ حل مل سکے جو بیداری کے وقت ان کی نظروں سے اوجھل رہا۔ جب ہمارے ذہن قبولیت پر آمادہ اور پرسکون ہوں تو ذہن کے زیادہ عمیق حصے میں سے خیالات باہر آتے ہیں۔ ارشمیدس جیسے سائنس دانوں کے تجربے میں بھی یہی واقع ہوا جس نے نہانے کے دوران اپنا مشہور اصول دریافت کیا۔ ایک حقیقی تخلیقی فلسفی یا سائنس دان کو بھی باطنی کی طرح غیر مخلوق حقیقت کی تاریک دنیا اور پار جانے کی امید میں لاعلمی کے بادل سے لڑنا پڑتا ہے۔ جب تک وہ منطق اور نظریات کے ساتھ لڑ رہے ہوں تو لازماً پہلے سے طے شدہ سوچ کے تصورات یا صورتوں میں مقید رہتے ہیں۔ اکثر ان کی دریافتیں باہر سے "مقرر کردہ" لگتی ہیں۔ وہ رویا اور القا کے معنوں میں بات کرتے ہیں۔ چنانچہ مذہبی جوش سے متنفر ایڈورڈ گبن (94-1737ء) روم میں کیپیٹول کے کھنڈرات میں گھومنے پھرنے کے دوران لمحہ بھر کے لیے ایک واردات سے گزرا جس نے اسے "The Decline and Fall of the Roman Empire" لکھنے کی تحریک دلائی۔ اس تجربے پر تبصرہ کرتے ہوئے بیسویں صدی کے مؤرخ آرنلڈ ٹائن بی نے اسے

ایک "وصال" قرار دیا: "وہ براہ راست آگاہ تھا کہ تاریخ ایک طاقتور دھارے کی صورت میں اس میں سے ہو کر گزر رہی ہے، اور اس کی اپنی زندگی ایک وسیع مدوجزر کے بہاؤ میں تھی۔" ٹائن بی نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ القا کا اس قسم کا لمحہ اُس تجربے جیسا ہے جسے کچھ افراد نے وجدان کے طور پر بیان کیا ہے۔"[62] البرٹ آئن سٹائن نے بھی دعویٰ کیا کہ تصوف تمام حقیقی آرٹ اور سائنس کا ماخذ ہے:

> یہ جاننا کہ ہمارے لیے ناقابلِ نفوذ شے حقیقت میں موجود ہے، اعلیٰ ترین دانش کے طور پر خود کو آشکار کرتی ہے اور نہایت ضوفشاں حسن ہے، جسے ہماری ناقص استعدادیں صرف نہایت ابتدائی صورتوں میں ہی سمجھ سکتی ہیں — یہ علم، یہ احساس تمام حقیقی مذہبی پن کا محور ہیں۔ اس مفہوم میں اور صرف اسی مفہوم میں میرا تعلق راسخ العقیدہ مذہبی لوگوں سے ہے۔[63]

اس مفہوم میں بیشت جیسے صوفیا کی دریافت کردہ مذہبی بصیرت کو عہد استدلال کے دیگر کارناموں جیسا خیال کیا جا سکتا ہے: یہ نسبتاً سادہ مرد و خواتین کو جدیدیت کی نئی دنیا میں تخیلاتی عبور کے قابل بنانے جیسا تھا۔

1780ء کی دہائی کے دوران Lyaday کے ربی Shneur Zalman (745-1813ء) نے ہاسدیت کے جذباتی وفور کو عقلی جستجو سے اجنبی نہ پایا۔ اس نے ہاسدیت کی ایک نئی صورت کی بنیاد رکھی جس نے تصوف کو عقلی غور و فکر کے ساتھ مدغم کرنے کی کوشش کی۔ یہ نئی صورت *Habad* کہلائی، خدا کے تین اوصاف کی مدح: *Hokmah* (دانش)، *Binah* (ذہانت) اور *Du'at* (علم)۔ فلسفے کو روحانیت کے ساتھ مدغم کرنے والے سابق صوفیا کی طرح زالمان بھی یقین رکھتا تھا کہ مابعد الطبیعیاتی غور و فکر عبادت کی لازمی تمہید تھا کیونکہ یہ عقل کی تحدیدات کو آشکار کرتا تھا۔ اس کی تکنیک کا آغاز تمام چیزوں میں خدا کی موجودگی کی اساسی ہاسدی بصیرت سے ہوتا اور صوفی کو ایک جدلیاتی عمل کے ذریعے احساس دلایا جاتا کہ خدا واحد حقیقت ہے۔ زالمان نے وضاحت کی: "لامحدود ہستی کے نقطۂ نظر سے تمام دنیائیں جیسے لاشے اور عدم ہیں۔"[64] مخلوق دنیا اپنی جان دار قوت خدا سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی۔ ہمارے محدود ادراکات کی وجہ سے ہی یہ علیحدہ وجود کی حامل لگتی ہے، لیکن یہ ایک سراب ہے۔ چنانچہ

خدا حقیقی طور پر ایک ماورائی ہستی نہیں جو حقیقت کے ایک متبادل حلقے میں نظر آتی ہو: وہ دنیا سے خارج نہیں۔ درحقیقت خدا کی ماورائیت کا مسلک ہمارے اذہان کا ایک اور التباس ہے جو حسی تاثرات سے آگے جانا تقریباً ناممکن پاتا ہے۔ *Habad* کے باطنی مسالک یہودیوں کو حسی ادراک سے آگے جانے میں مدد دیتے تاکہ چیزوں کو خدا کے نقطۂ نظر سے دیکھ سکیں۔ ایک بصیرت یافتہ آنکھ کو دنیا خدا سے خالی لگتی ہے: قبالہ کا مراقبہ عقلی حدود توڑ دے گا تاکہ ہم اپنے اردگرد کی دنیا میں خدا کو دریافت کر سکیں۔

Habad خدا تک رسائی کے لیے انسانی ذہن کی اہلیت پر روشن خیالی کے [illegible] میں شریک تھی، لیکن اس نے یہ کام پیراڈاکس اور باطنی مراقبے کے آزمودہ طریقے سے انجام دیا۔ بیشت کی طرح زالمان بھی قائل تھا کہ کوئی بھی شخص خدا کی بصیرت حاصل کر سکتا تھا: *Habad* صوفیا کی اشرافیہ کے لیے نہیں تھا۔ حتیٰ کہ وہ روحانی استعداد سے محروم نظر آنے کے باوجود بصیرت حاصل کر سکتے تھے۔ تاہم، یہ ایک سخت کام تھا۔ جیسا کہ زالمان کے بیٹے، Lubavitch کے ربی Dav Baer (1773-1827ء) نے اپنے مقالے "Tract on Ecstasy" میں وضاحت کی کہ آپ کو اپنی نااہلی کے دل شکن ادراک کے ساتھ آغاز کرنا تھا۔ محض دماغی اقبہ کافی نہیں: اس کے ہمراہ تجزیۂ ذات، توریت کا مطالعہ اور دعا کی بھی ضرورت تھی۔ دنیا متعلق ہمارے عقلی اور تخیلاتی تعصبات سے دست بردار ہونا تکلیف دہ تھا اور زیادہ تر لوگ اپنا نقطۂ نظر چھوڑنے میں مذبذب تھے۔ حاسد ایک مرتبہ اپنی انا پرستی سے بالاتر ہو جاتے تو محسوس کرتے کہ خدا کے سوا کوئی حقیقت موجود نہیں۔ فنا کا تجربہ کرنے والے صوفی کی طرح بھی حالتِ وجد حاصل کرتا۔ Baer نے وضاحت کی کہ وہ اپنے آپ سے ماورا ہو گا: "اس کی ساری ہستی اس درجہ جذب شدہ ہے کہ کچھ بھی باقی نہیں رہتا اور وہ کسی قسم کا کوئی شعور ذات نہیں رکھتا۔"[65] *Habad* کے اصولوں نے قبالہ کو نفسیاتی تجربے اور آگہی ذات کا ایک آلہ بنا دیا، حاسد کو اپنی داخلی دنیا میں زیادہ سے زیادہ گہرائی تک اترنے کی تعلیم دی یہاں تک کہ وہ اپنی ذات کے مرکز تک پہنچ جاتا۔ وہاں وہ خدا کو دریافت کرتا جو واحد حقیقت ہے۔ عقل اور تخیل استعمال کرنے کے ذریعے ذہن خدا کو دریافت کر سکتا تھا لیکن یہ فلسفیوں اور نیوٹن جیسے سائنس دانوں کا معروضی خدا نہیں، بلکہ ایک نہایت موضوعی حقیقت تھی جو نفس سے ناقابل

علیحدگی تھی۔

سترھویں اور اٹھارھویں صدیاں روح کی تکلیف دہ شدت اور جوش کا دور تھا جس نے سیاسی و سماجی دنیا کی انقلابی تلاطم خیزی کو منعکس کیا تھا۔ اس دور کی مسلم دنیا میں اس کا ہم پلہ کچھ بھی نہیں تھا، البتہ کسی مغربی شخص کے لیے اس کا تعین کرنا مشکل ہے کیونکہ اٹھارھویں صدی کی اسلامی سوچ کا زیادہ مطالعہ نہیں کیا گیا۔ عموماً مغربی دانشور اسے ایک غیر دلچسپ دور قرار دے کر بر طرف کر دیتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ جب یورپ ایک روشن خیالی سے گزر رہا تھا تو اسلام انحطاط کا شکار ہوا۔ تاہم، حال ہی میں اس تناظر کو ضرورت سے زیادہ سادہ قرار دے کر چیلنج کیا گیا ہے۔ اگرچہ برطانویوں نے 1767ء میں ہندوستان پر کنٹرول حاصل کر لیا تھا لیکن مسلم د ابھی تک مغربی چیلنج کی بے مثال نوعیت سے پوری طرح آگاہ نہیں ہوئی تھی۔ ہندوستانی صوفی شاہ ولی اللہ دہلوی (1703-62ء) شاید اس نئی روح کو محسوس کرنے والا پہلا شخص تھا۔ وہ ثقافتی ہمہ گیریت کو شک کی نظر سے دیکھنے والا متاثر کن مفکر تھا، مگر اسے یقین تھا کہ مسلمانوں کو متحد ہو کر اپنے ورثے کی حفاظت کرنا چاہیے۔ اگرچہ وہ شیعہ کو پسند نہیں کرتا تھا، مگر کہتا تھا کہ سنیوں اور شیعوں کو مشترکہ بنیاد تلاش کرنی چاہیے۔ اس نے شریعت کی اصلاح کرنے کی کوشش کی تاکہ اسے ہندوستان کے نئے حالات کی مطابقت میں لایا جا سکے۔ لگتا ہے کہ شاہ ولی اللہ نوآبادیت کے نتائج کا ایک پیشگی وقوف رکھتا تھا: اس کے بیٹے نے برطانویوں کے خلاف جہاد کی قیادت سنبھالی۔ اس کی مذہبی سوچ زیادہ رجعت پسندانہ اور ابن عربی پر بہت زیادہ منحصر تھی: انسان خدا کے بغیر اپنی بھرپور قوائیت حاصل نہیں کر سکتا۔ مسلمان مذہبی امور میں ماضی کے کارناموں پر ہی اکتفا کر کے بدستور خوش تھے اور ولی اللہ اس بات کی مثال ہے کہ تصوف اب بھی تحریک انگیز قوت تھا۔ تاہم، دنیا کے بہت سے علاقوں میں تصوف روبہ زوال تھا اور عربیہ میں ایک نئی اصلاحی تحریک نے تصوف سے منحرف رجحان کی پیش گوئی کی جو انیسویں صدی کے دوران خدا کے مسلم تصور کا وصف بن گیا، اور مغرب کے چیلنج کا اسلامی جواب بھی پیش کیا۔

سولھویں صدی کے مسیحی مصلحین کی طرح جزیرہ نما عرب میں نجد کے ایک فقیہ محمد ابن الوہاب (وفات 1784ء) نے اسلام کے ابتدائی عہد والا خالص پن بحال کرنا اور بعد کی تمام بدعتوں سے چھٹکارا پانا چاہا۔ وہ بالخصوص تصوف کا دشمن تھا۔ ایک تجسیمی دینیات کو مسترد کیا

گیا، بشمول صوفی بزرگوں اور شیعی اماموں سے عقیدت کے۔ الوہاب وسطی عربیہ میں ایک چھوٹی سی ریاست کے حکمران محمد ابن سعود کو اپنا پیروکار بنانے میں کامیاب ہو گیا اور دونوں نے مل کر ایک اصلاح شروع کی جو آنحضرت ﷺ اور خلفائے راشدین کے عہد کی مسلم اُمّہ کو دوبارہ پیدا کرنے کی کوشش تھی۔ انھوں نے غریبوں کے استحصال، بیواؤں و یتیموں کی حالتِ زار، بے اخلاقی اور بت پرستی کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ انھوں نے عثمانی حکمرانوں کے خلاف جہاد کا علم بھی بلند کیا۔ وہ سمجھتے تھے کہ ترکوں کو نہیں بلکہ عربوں کو مسلم امت کا قائد ہونا چاہیے۔ وہ حجاز کا ایک کافی بڑا حصہ عثمانیوں کے قبضے سے چھڑانے میں کامیاب ہو گئے۔ ترکوں نے یہ علاقہ 1818ء میں واپس لے لیا، لیکن نیا فرقہ اسلامی دنیا میں بہت سے لوگوں کے ذہن پر چھا گیا۔ مکہ آنے والے زائرین اس نئے تقویٰ سے بہت متاثر ہوئے جو مروج تصوف کی بہ نسبت زیادہ تازہ اور زیادہ جان دار لگتا تھا۔ انیسویں صدی کے دوران وہابیت غالب اسلامی مزاج بنی اور تصوف تیزی سے نظر انداز ہونے لگا۔ انجام کار یہ مزید بے ڈھنگ اور توہماتی بن گیا۔ یہودیوں اور مسیحیوں کی طرح مسلمان بھی صوفیانہ آئیڈیل سے پیچھے ہٹنے اور ایک زیادہ منطقی قسم کی پرہیز گاری اپنانے لگے تھے۔

یورپ میں چند لوگ خود خدا سے دور ہٹنے لگے۔ 1729ء میں (مثالی زندگی گزارنے والے دیہی پادری) ژاں میلیئر بطور ملحد فوت ہوا۔ وہ اپنے پیچھے ایک یادداشت چھوڑ گیا جسے والٹیئر نے لوگوں تک پہنچایا۔ اس میں وہ انسانیت کے لیے اپنی حقارت اور خدا پر یقین کرنے کی عدم قابلیت کا اظہار کرتا ہے۔ میلیئر یقین رکھتا تھا کہ نیوٹن کی لامحدود سپیس واحد ابدی حقیقت تھی: مادے کے سوا کچھ بھی وجود نہیں رکھتا تھا۔ مذہب غریبوں کا استحصال کرنے اور انھیں بے طاقت بنانے کے لیے امیروں کا ایک آلہ تھا۔ مسیحیت بالخصوص واہیات عقائد سے بھری پڑی تھی، جیسے تثلیث اور تجسیم۔ اس کی جانب سے خدا کا استرداد اس قدر زوردار تھا کہ *philosophes* بھی اسے سہہ نہیں سکتے تھے۔ والٹیئر نے بہت زیادہ ملحدانہ حصے حذف کر کے اسے ایک خدا پرست (Deist) میں بدل دیا۔ تاہم، صدی کے اختتام پر چند ایسے فلسفی موجود تھے جو خود کو ملحد کہنے میں فخر محسوس کرتے تھے، البتہ وہ ایک چھوٹی سی اقلیت ہی رہے۔ یہ ایک قطعی نئی صورت تھی۔ تب تک "ملحد" کی اصطلاح ایک گالی تھی، دشمنوں کے لیے ایک بہت برا

لفظ۔ اب یہ تمغۂ امتیاز کے طور پر استعمال ہونے لگا۔ سکاٹش فلسفی ڈیوڈ ہیوم (1711-1776ء) نے نئی تجربیت کو اس کے منطقی انجام تک پہنچایا۔ حقیقت کی ایک سائنسی توجیہ سے آگے جانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی اور نہ ہی ہمارے حیاتی تجربے سے باہر کسی چیز پر یقین کرنے کے لیے فلسفیانہ منطق درکار تھی۔ "Dialogues Concerning Natural Religion" میں ہیوم نے اس دلیل کو خارج کر دیا جو کائنات کی ترکیب کے ذریعے خدا کا وجود ثابت کرنا چاہتی تھی۔ اس نے دلیل دی کہ اس کی بنیاد قیاسی دلائل پر تھی جو نتیجہ خیز نہیں۔ آپ کہہ سکتے تھے کہ فطری دنیا میں ہمیں نظر آنے والا نظم و ترتیب ایک ذہین نگران کی جانب اشارہ کرتا تھا، لیکن پھر شر اور بدیہی بدنظمی کی کیا وجہ بیان کی جائے گی؟ اس کا کوئی منطقی جواب نہیں تھا۔ ہیوم نے "ڈائیلاگز" 1750ء میں لکھی اور دانش مندی سے کام لیتے ہوئے اسے غیر مطبوعہ ہی چھوڑ گیا۔ اس سے کوئی بارہ ماہ قبل فرانسیسی فلسفی ڈینس دیدرو (1713-84ء) کو "A Letter to the Blind for the Use of Those who See" میں یہی سوال اٹھانے پر جیل میں ڈال دیا گیا تھا۔ اس تحریر نے عوام میں ایک بھرپور ملحدیت متعارف کروائی۔

خود ڈینس دیدرو نے بھی ملحد ہونے کا دعویٰ کیا۔ اس نے بس اتنا کہا کہ اسے خدا کے موجود ہونے یا نہ ہونے کی کوئی پروا نہیں۔ جب والٹیئر نے اس کی کتاب پر اعتراض کیا تو اس نے جواب دیا: "میں خدا پر یقین رکھتا ہوں، البتہ میں ملحدین کے ساتھ بھی اچھی طرح رہ لیتا ہوں۔ یہ بہت ضروری ہے کہ دھنیے کو غلطی سے صنوبر نہ سمجھا جائے؛ لیکن خدا پر یقین رکھنا یا نہ رکھنا ہرگز اہم نہیں۔" دیدرو نے بے کم و کاست انداز میں اساسی نکتے کی نشاندہی کر دی تھی۔ ایک مرتبہ جب خدا موضوعی تجربہ نہ رہے تو وہ موجود نہیں رہتا۔ جیسا کہ دیدرو نے اسی خط میں نشاندہی کی کہ امورِ دنیا سے بے نیاز فلسفیوں کے خدا پر ایمان لانا بے فائدہ تھا۔ مخفی خدا "*Deus Otiosus*" یعنی لاتعلق خدا بن گیا تھا: "آیا خدا وجود رکھتا ہے یا نہیں۔ وہ اعلیٰ ترین اور بے صرف صداقتوں میں شمار ہونے لگا تھا۔"[66] وہ پاسکل سے برعکس نتیجے پر پہنچا جس نے شرط کے نتیجے کو اعلیٰ ترین اہمیت کا حامل خیال کیا اور نظر انداز کرنا ناممکن پایا۔ اپنی "*Pensees Philosophiqut*" (1746ء) میں دیدرو نے پاسکل کے مذہبی تجربے کو بہت زیادہ موضوعی

قرار دے کر بر طرف کر دیا: وہ اور یسوعی دونوں خدا کے ساتھ پر شوق انداز میں تعلق رکھتے تھے لیکن اس بارے میں اس کے خیالات بہت مختلف تھے۔ ان میں سے ایک کا انتخاب کیسے کیا جائے؟ اس قسم کا خدا خصلت کے سوا کچھ بھی نہیں تھا۔ اس نکتے پر، "A Letter to the Blind" کی اشاعت سے تین سال قبل، ڈینس دیدرو کو یقین تھا کہ سائنس - اور صرف سائنس - ملحدیت کا بطلان کر سکتی تھی۔ اس نے ڈیزائن والی دلیل کی ایک نئی متاثر کن تعبیر وضع کی۔ کائنات کی وسیع حرکت کا تجزیہ کرنے کی بجائے اس نے لوگوں پر زور دیا کہ وہ فطرت کی تہہ میں موجود ڈھانچے پر غور کریں۔ ایک بیج، تتلی یا حشرے کی تنظیم اس قدر پیچیدہ تھی کہ وہ حادثاً وجود میں نہیں آ سکتے تھے۔ "Pensees" میں دیدرو بدستور یقین رکھتا ہے کہ منطق خدا کا وجود ثابت کر سکتی ہے۔ نیوٹن نے مذہب کی توہم پرستی اور بے وقوفی سے نجات حاصل کر لی تھی: معجزات دکھانے والا خدا ان بلاؤں جیسا ہی تھا جن سے ہم اپنے بچوں کو ڈراتے ہیں۔

تاہم، تین برس بعد دیدرو نے نیوٹن پر سوال اٹھایا اور اب قائل نہ رہا کہ خارجی دنیا خدا کا کوئی ثبوت مہیا کرتی تھی۔ اس نے واضح طور پر دیکھا کہ خدا کا نئی سائنس سے کسی قسم کا کوئی تعلق واسطہ نہیں تھا۔ لیکن وہ بس یہ انقلابی اور اشتعال انگیز سوچ فکشن کی صورت میں ہی بیان کر سکتا تھا۔ "A Letter to the Blind" میں دیدرو نے ایک نیوٹنی (جسے وہ مسٹر ہولمیز کا نام دیتا ہے) اور نکولس سانڈرسن (1682-1739ء، کیمبرج کا ریاضی دان جو بچپن میں ہی بینائی کھو بیٹھا تھا) کے درمیان ایک تخیلاتی بحث پیش کی۔ دیدرو کا سانڈرسن ہولمیز سے سوال کرتا ہے کہ ذہین منصوبے والی دلیل کی مفاہمت 'بلاؤں' یا حادثات سے کس طرح کروائی جا سکتی تھی:

> مسٹر ہولمیز، یہ دنیا پیچیدہ تبدیلیوں کے سلسلے کے سوا کیا ہے، جو سب کی سب تباہی کی جانب ایک متواتر رجحان دکھاتی ہیں: ہستیوں کا یکے بعد دیگرے ظہور، پھلنا پھولنا اور پھر غائب ہو جانا؛ محض ایک عارضی ترتیب اور نظم کا ایک لمحاتی ظہور۔[67]

نیوٹن، اور درحقیقت متعدد روایتی مسیحیوں کا خدا، جسے ہر واقعے کا ذمہ دار سمجھا جاتا تھا، محض ایک تجرید نہیں بلکہ ایک خوف ناک تصور تھا۔ قابل وضاحت نہ لگنے والی چیزوں کی وضاحت کے لیے خدا کو متعارف کروانا کسر نفسی کی ناکامی تھا۔ دیدرو کا سانڈرسن نتیجہ پیش کرتا ہے: "میرے

اچھے دوست مسٹر ہولمیز، اپنی لاعلمی کو قبول کر لو۔"

دیدرو کے نقطۂ نظر میں ایک خالق کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ معاملہ مجہول، گھٹیا مادے کا نہیں تھا جیسے نیوٹن اور پروٹسٹنٹس نے تصور کیا، بلکہ اپنی توانائیت رکھتا تھا جو اس کے اپنے قوانین کے تابع تھی۔ مادے کا یہی قانون - نہ کہ ایک الوہی مکینک - اس بدیہی ذہین منصوبے کا ذمہ ہے جو ہمارے خیال میں ہم دیکھتے ہیں۔ مادے کے سوا کچھ بھی وجود نہیں رکھتا۔ دیدرو سپینوزا سے مزید ایک قدم آگے لے گیا۔ یہ کہنے کی بجائے کہ خدا نہیں بلکہ صرف فطرت موجود ہے، دیدرو نے دعویٰ کیا کہ صرف اور صرف فطرت موجود ہے اور کوئی خدا موجود نہیں۔ اپنے اس یقین میں وہ تنہا نہیں تھا۔ ابراہام ٹریمبلی اور جان ٹربرویل نیڈہم جیسے سائنس دانوں نے تولیدی مادے کا اصول دریافت کیا تھا جو اب حیاتیات، مائیکروسکوپی، حیوانیات، فطری تاریخ اور ارضیات میں ایک مفروضے کے طور پر ابھر رہا تھا۔ تاہم، چند ایک سائنس دان ہی خدا سے حتمی طور پر تعلق توڑنے کے لیے تیار تھے۔ حتیٰ کہ ہولباخ کے بارن پال ہائنرخ (1723-89ء) کے سیلون میں اکثر آنے والے فلسفیوں نے بھی کھلے عام ملحدیت اختیار نہ کی، البتہ وہ کھلی اور صاف گو گفتگو کا حظ اٹھایا کرتے تھے۔ ان مباحث میں سے ہولباخ کی کتاب "The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World" (1770ء) نکلی جو ملحدانہ مادیت پرستی کی بائبل کے طور پر مشہور ہوئی۔ ہولباخ نے کہا کہ فطرت کا کوئی مافوق الفطرت متبادل موجود نہیں تھا جو "علت و معلول کے لامتناہی سلسلے" کے سوا کچھ بھی نہیں۔[68] خدا پر ایمان رکھنا بے ایمانی اور ہمارے حقیقی تجربے کا استرداد تھا۔ یہ ایک مایوس کن اقدام بھی تھا۔ مذہب نے دیوتا تخلیق کیے تھے کیونکہ لوگ اس دنیا میں زندگی کی المناکی کی کوئی اور توجیہہ نہ پا سکے۔ وہ مذہب و فلسفے کی تخیلاتی آسائشوں کی جانب متوجہ ہوئے تاکہ کنٹرول کا کچھ التباسی احساس حاصل کریں۔ انھوں نے دہشت اور تباہی کو دور رکھنے کے لیے پس منظر میں سرسراتے ہوئے خیالی 'وسیلے' کو خوش کرنا چاہا۔ ارسطو نے غلط کہا تھا: فلسفہ علم کے لیے ایک اعلیٰ خواہش کا نہیں بلکہ دکھ سے گریز کی ایک شدید خواہش کا نتیجہ تھا۔ چنانچہ خوف مذہب کا پالنا تھا اور ایک بالغ، باشعور آدمی کو اس میں سے باہر آنا چاہیے۔

ہولباخ نے خدا کی ایک اپنی سی تاریخ بیان کرنے کی کوشش کی۔ انسان نے شروع میں

فطرت کی قوتوں کی پرستش کی۔ یہ قدیمی روحیت (Animism) قابلِ قبول تھی کیونکہ اس نے دنیا سے ماورا ہونے کی کوشش نہ کی۔ بگاڑ اس وقت شروع ہوا جب لوگوں نے سورج، ہوا اور سمندر کو شخصی روپ دے کر اپنے سے مشابہ دیوتا تخلیق کرنا شروع کیے۔ انجام کار انھوں نے ان تمام دیوتاؤں کو ایک بڑے معبود میں ضم کر دیا جو ایک پروجیکشن اور مجموعۂ تضادات کے سوا کچھ بھی نہ تھا۔ شعرا اور ماہرین الٰہیات نے صدیوں کے دوران کچھ بھی نہ کیا، بلکہ

> ایک دیو قامت، مبالغہ آمیز انسان بنایا جس پر غیر منطبق خصوصیات لاد کر اسے التباسی روپ دے دیا۔ بنی نوع انسان کبھی بھی خدا میں نہیں بلکہ نوعِ انسان کے ایک وجود میں دیکھا جسے رفعت و عظمت دی، یہاں تک کہ ایک مکمل طور پر ناقابلِ تصور ہستی تشکیل دے دی۔

بنی نوع انسان نے مبالغہ کرتے کرتے ایک قطعی ناقابلِ تصور معبود تشکیل دیا۔

تاریخ دکھاتی ہے کہ خدا کے خیر اور اس کے قادرِ مطلق ہونے کے درمیان مفاہمت کروانا ناممکن ہے۔ ربط کے فقدان کے باعث خدا کا تصور انتشار پر ہی منتج ہوتا ہے۔ فلسفیوں اور سائنس دانوں نے اسے بچانے کی کوشش کی لیکن ان کی کوششیں بھی شاعروں اور ماہرین الٰہیات سے کچھ زیادہ بہتر ثابت نہ ہو سکیں۔ ڈیکارٹ کی "*hautes perfections*" (اعلیٰ ترین کمالات، جنھیں ثابت کرنے کا اس نے دعویٰ کیا) محض اس کے تخیل کی پیداوار تھیں۔ حتیٰ کہ عظیم نیوٹن بھی اپنے "بچپن والے تعصبات کا اسیر تھا۔" اس نے مطلق سپیس دریافت کی اور عدم میں سے ایک خدا تخلیق کیا جو محض "*un homme puissant*" (طاقت ور انسان) تھا، اپنے انسانی خالقوں کو دہشت زدہ کرنے اور انھیں غلام بنا کر رکھ دینے والا ایک الوہی فرمانروا۔[69]

خوش قسمتی سے روشن خیالی انسانیت کو اس بچپنے سے نکلنے کے قابل بنائے گی۔ سائنس مذہب کی جگہ لے لے گی۔ "اگر فطرت سے لاعلمی نے خداؤں کو جنم دیا تھا تو فطرت کا علم لازماً انھیں تباہ کر دے گا۔"[70] کوئی اعلیٰ ترین صداقتیں یا تہہ میں کارفرما روحیں موجود نہیں، کوئی ذہین ترتیب نہیں ہے۔ صرف اور صرف فطرت موجود ہے؛

> فطرت ایک کاریگری نہیں؛ وہ ہمیشہ موجود بالذات رہی ہے؛ ہر چیز اسی کی چھاتی میں سمائی ہوئی ہے؛ وہ ایک مہیب تجربہ گاہ ہے، جس میں میٹریلز مہیا کیے گئے ہیں اور جو اپنے

> استعمال کے لیے مفید آلات بناتی ہے۔ اس کی ساری کارروائیاں اس کی اپنی توانائی کے اثرات ہیں۔[71]

خدا نہ صرف غیر ضروری بلکہ مثبت طور پر نقصان دہ بھی ہو گیا تھا۔ صدی کے اختتام پر پال سائمن ڈی لاپلیس (1749-1827ء) نے خدا کو طبیعیات سے باہر نکال دیا تھا۔ سیاراتی نظام سورج سے آتی ہوئی ایک تابانی بن گیا تھا اور سورج درجہ بدرجہ ٹھنڈا ہو رہا تھا۔ "مجھے بتایا گیا ہے کہ تم نے نظامِ کائنات کے بارے میں ایک بہت بڑی کتاب لکھی ہے اور اِس کے خالق کا ذکر تک نہیں کیا۔" تو لاپلیس نے جواب میں کہا: "*Fe n'avais pas besoin de cette hypothese-la*۔" "یعنی مجھے اِس مفروضے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔"

ہر ایک خدائی مذہب میں وحدانیت پسندوں نے صدیوں تک اصرار کیا تھا کہ خدا محض ایک اور ہستی نہیں تھا۔ وہ ہمارے تجربے میں آنے والے دیگر مظاہر کی طرح وجود نہیں رکھتا تھا۔ تاہم، مغرب میں مسیحی ماہرین الٰہیات خدا کے متعلق یوں بات کرنے کے عادی ہو گئے جیسے جو وجود رکھنے والی چیزوں میں سے ہی ایک ہو۔ انھوں نے خدا کی معروضی حقیقت ثابت کرنے کے لیے نئی سائنس پر تکیہ کیا، کہ جیسے اسے کسی بھی اور چیز کی طرح پرکھا اور جانچا جا سکتا ہو۔ دیدرو، ہولباخ اور لاپلیس نے اس کوشش کو سر کے بل کھڑا کر دیا اور زیادہ انتہا پسند صوفیا والے نتیجے پر پہنچے: وہاں باہر کچھ بھی موجود نہیں تھا۔ کچھ ہی عرصے بعد سائنس دانوں اور فلسفیوں نے فاتحانہ انداز میں میں خدا کی معدومیت کا اعلان کر دیا۔

باب 10

خدا کی معدومیت؟

انیسویں صدی کے آغاز میں الحاد پرستی قطعی طور پر ایجنڈے کا حصہ بن چکی تھی۔ سائنس اور ٹیکنالوجی میں پیش رفت اور ترقی خود مختاری اور آزادی کا ایک نیا جذبہ پیدا کر رہی تھی جس کے نتیجے میں کچھ لوگوں نے خدا سے آزادی کا اعلان کیا۔ اسی صدی میں لڈوگ فوئرباخ، کارل مارکس، چارلس ڈارون، فریڈرک نٹشے اور سگمنڈ فرائیڈ نے ایسے فلسفے اور حقیقت کی ایسی سائنسی تعبیریں وضع کیں جن میں خدا کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ درحقیقت صدی کے اختتام پر خاصی بڑی تعداد میں لوگ محسوس کرنے لگے تھے کہ اگر خدا ابھی تک معدوم نہیں ہوا تو استدلالیت پسند، آزادی یافتہ انسانوں کے لیے اسے مارنا فرض تھا۔ صدیوں تک مسیحی مغرب میں پہنچنے والا تصورِ خدا اب تباہ کن طور پر ناکافی نظر آیا اور یوں لگا کہ عہدِ استدلال نے صدیوں سے چلی آرہی توہمات اور اندھے اعتقاد پر فتح پالی تھی۔ کیا واقعی؟ اب پہلا قدم مغرب نے اٹھایا تھا، اور اس کی سرگرمیاں یہودیوں اور مسلمانوں کے لیے ناگزیر نتائج رکھتی تھیں جو اپنی پوزیشن پر نئے سرے سے غور کرنے پر مجبور ہوئے۔ تصورِ خدا کو مسترد کرنے والے کئی نظام ہائے فکر بامعنی تھے۔ مغربی مسیحی دنیا کا بشر پیکری (Anthropomorphic)، شخصی خدا زد پذیر تھا۔

اس کے نام پر خوفناک جرائم کیے گئے۔ پھر بھی اس کی رحلت کا تجربہ خوشی کی بجائے شک، دہشت اور کچھ صورتوں میں کرب ناک تنازع سے عبارت تھا۔ کچھ لوگوں نے خدا کو بچانے کی خاطر نئی ٹیکنالوجیز وضع کیں تاکہ وہ تجربیت پسند سوچ کے مماثعتی نظاموں سے آزاد ہو سکے، لیکن ملحدیت قائم ہو چکی تھی۔

استدلال کے مسلک کے خلاف بھی ایک ردعمل موجود تھا۔ رومانوی تحریک کے شعرا، ناول نگاروں اور فلسفیوں نے نشاندہی کی کہ ایک سراسر استدلالیت استخراجی (reductive) تھی، کیونکہ یہ انسانی روح کی تخیلاتی اور وجدانی سرگرمیوں سے صرفِ نظر کر گئی۔ کچھ لوگوں نے مسیحیت کے عقائد اور اسرار کی ایک سیکولر تفسیرِ نو کی۔ اس نو تشکیل شدہ الٰہیات نے دوزخ اور جنت، دوبارہ پیدائش اور نجات کے پرانے موضوعات کو نیا روپ دے کر مابعد روشن خیالی عہد کے لیے عقلی طور پر قابلِ قبول بنایا اور ان کا تعلق خارجی مافوق الفطرت حقیقت سے منقطع کر دیا۔ جیسا کہ امریکی ادبی نقاد ایم آر ابرامس[1] نے کہا، اس "فطری مافوق الفطرت پسندی" کے موضوعات میں سے ایک تخلیقی تخیل تھا۔ اسے ایک استعداد کے طور پر لیا گیا جو خارجی حقیقت کے ساتھ تعلق بناتے ہوئے ایک نئی صداقت تخلیق کر سکتی تھی۔ انگلش شاعر جان کیٹس (1795-1821ء) نے اس کا خلاصہ پیش کیا: "تخیل خوابِ آدم جیسا ہے—وہ جاگا اور اسے سچا پایا۔" وہ ملٹن کی "پیراڈائز لاسٹ" میں تخلیقِ حوا کی کہانی کے حوالے سے بات کر رہا تھا جب آدم نے ایک غیر مخلوق حقیقت کو خواب میں دیکھنے کے بعد آنکھ کھولی تو عورت کو اپنے روبرو پایا۔ اسی خط میں کیٹس نے تخیل کو ایک مقدس استعداد کے طور پر بیان کیا ہے: "میں قلبی محبتوں کے تقدس اور تخیل کی صداقت کے سوا کسی کے متعلق بھی پر یقین نہیں— تخیل کا احاطہ کردہ حسن لازماً صداقت ہے—چاہے وہ پہلے موجود رہی ہو یا نہ۔"[2] اس تخلیقی عمل میں استدلال کا کردار ایک حد تک ہی تھا: کیٹس نے ایک ذہنی حالت کے متعلق بھی بتایا جسے وہ "منفی قابلیت" کہتا ہے، "جب کوئی انسان حقیقت اور استدلال تک رسائی کے بغیر غیر قطعی پن، باطنیت اور شکوک میں رہنے کے قابل ہو۔"[3] کسی صوفی کی طرح شاعر کو استدلال سے ماورا ہونا اور خاموش انتظار کے رویے میں خود کو تھامنا ضروری تھا۔

قرونِ وسطیٰ کے صوفیا نے خدا کے تجربے کو اسی انداز میں بیان کیا تھا۔ ابن عربی نے

یہاں تک کہہ دیا کہ تخیل نفس کی گہرائیوں میں خدا کی غیر مخلوق حقیقت کا اپنا تجربہ تخلیق کرتا ہے۔ اگرچہ کیٹس نے ولیم ورڈزورتھ (1770-1850ء) پر تنقید کی ۔ جس نے سیموئیل ٹیلر کالرج (1772-1834ء) کے ساتھ مل کر انگلینڈ میں رومانوی تحریک کی بنا ڈالی۔ لیکن وہ تخیل کا ایک جیسا تصور رکھتے تھے۔ ورڈزورتھ کی بہترین شاعری میں انسانی ذہن اور فطری دنیا کی یگانگت کے گن گائے گئے جنھوں نے باہمی عمل اور ردِ عمل کے ذریعے بصیرت اور معنی تخلیق کیے۔[4] ورڈزورتھ خود بھی ایک صوفی تھا جس کے فطرت کے تجربات خدا کے تجربے سے مشابہ تھے۔ اُس نے " Lines Compoed a Few Miles Above Tintern Abbey" میں حقیقت کے ایک وجدانی رویا کے نتیجے میں ذہن کی آمادہ حالت بیان کی:

That blessed mood
In which the heavy and the weary mystery,
In which the heavy and weary weight
Of all this unintelligible world,
Is lightened: that serene and blessed mood
In which the affections gently lead us on, ---,
Until, the breath of this corporeal frame
And even the motion of our human blood
Almost suspended, we are laid asleep
In body, and become a living soul:
While, with an eye made quiet by the power
Of harmony, and the deep power of joy,
We see into the life of things.[5]

یہ رویا "منجلک عقل" کی بجائے دل اور محبتوں کی پیداوار تھا؟ عقل کی تجزیاتی تو تبھی اس قسم کے وجدان کو برباد کر دیتیں۔ لوگوں کو تحقیقی کتب اور مقالوں کی ضرورت نہیں تھی۔ بس ایک "عقل مندانہ مجہولیت" اور "نگہدان و گداز دل" کی ضرورت تھی۔[6] وجدان کا آغاز ایک موضوعی تجربے سے ہوا، البتہ اسے غیر عملی اور اپنے آپ میں مشغول کی بجائے "عقل مندانہ" ہونا چاہیے تھا۔ جیسا کہ کیٹس نے کہا، "کوئی سچائی اس وقت تک سچائی نہیں بنتی جب

تک نبض میں محسوس نہ ہو اور جذبۂ شوق اسے دل میں لیجا کر زندہ نہ کر دے۔

ورڈزورتھ نے ایک "روح" کا استنباط کیا تھا جو بیک وقت فطری مظاہر میں سرایت پذیر تھی اور ان سے الگ بھی:

A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man:
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought
And rolls through all things.[7]

ہیگل جیسے فلسفیوں نے اس قسم کی روح تاریخ کے واقعات میں پائی۔ ورڈزورتھ نے بہت احتیاط کی تھی کہ اس تجربے کو ایک روایتی مذہبی تعبیر نہ دے، البتہ وہ دیگر مواقع پر "خدا" کے متعلق بخوشی بات کرتا ہے، بالخصوص ایک اخلاقیاتی سیاق و سباق میں۔[8] انگلش پروٹسٹنٹ صوفیوں کے خدا سے مانوس نہیں تھے جسے مصلحین نے غیر معتبر قرار دیا تھا۔ خدا فرض کی بجا آوری میں ضمیر کے ذریعے کلام کرتا تھا، وہ دل کی خواہشات کو ٹھیک کرتا مگر اس "حضوری" کے ساتھ بہت کم کچھ مشترک رکھتا تھا جسے ورڈزورتھ نے فطرت میں محسوس کیا تھا۔ اظہار کی درستگی کا ہمیشہ خیال رکھنے والے ورڈزورتھ نے اسے صرف "Something" کہا، ایک ایسا لفظ جو ہمیشہ دوٹوک تعریف کے متبادل کے طور پر ہی استعمال ہوتا ہے۔ ورڈزورتھ نے اس کی مدد سے روح کو بیان کیا جسے حقیقی صوفیانہ لاادریت (agnosticism) کے سوا کبھی بھی کوئی نام دینے سے انکار کیا کیونکہ یہ اُسے معلوم کسی بھی زمرے میں موزوں نہیں بیٹھتی تھی۔

اس دور کے ایک اور صوفی شاعر کا انداز زیادہ اختتام زماں والا ہے جس نے خدا کے معدوم ہو چکنے کا اعلان کیا۔ ولیم بلیک (1757-1827ء) نے اپنی ابتدائی شاعری میں ایک جدلیاتی طریقۂ کار استعمال کیا تھا: باہم متضاد لگنے والی "معصومیت" اور "تجربے" جیسی اصطلاحات ایک زیادہ پیچیدہ حقیقت کی نیم سچائیاں خیال کیا گیا۔ بلیک نے متوازن اینٹی تھیسس (جو انگلینڈ

میں عہدِ استدلال کے دوران شعروں کا وصف تھا) کو ایک ذاتی اور موضوعی وژن ڈھالنے کے طریقۂ کار میں بدل دیا تھا۔ "Songs of Innocence and Experience" میں انسانی روح کی دونوں متضاد حالتیں تالیف کیے جانے تک ناکافی ظاہر ہوتی ہیں: معصومیت کا تجربہ بننا ضروری ہے اور حقیقی معصومیت کی بازیابی سے قبل تجربہ خود عمیق ترین گہرائیوں میں جا گرتا ہے۔ شاعر ایک پیغمبر بن گیا ہے، "جو حال، ماضی اور مستقبل کو دیکھتا ہے" اور جو ازلی زماں میں انسانیت سے ہم کلام "مقدس لفظ" کو سنتا ہے:

Calling the lapsed Soul,
And weeping in the evening olew
That might controll
The starry pole,
And fallen, fallen, light renew.[9]

غناسطیوں (Gnostics) اور قبالہ پسندوں کی طرح بلیک نے مطلق پستی کی ایک حالت کا تصور کیا۔ اس وقت تک کوئی حقیقی رویا نہیں ہو سکتا تھا جب تک انسان اپنی حالتِ خسارہ کو تسلیم نہ کر لیتے۔ ان ابتدائی صوفیا کی طرح بلیک بھی ازلی گراوٹ کے تصور کو استعمال کرتے ہوئے ایک عمل کو علامتی روپ دے رہا تھا جو ہمارے متعلق دنیوی حقیقت میں ہمہ وقت موجود ہے۔

بلیک نے روشن خیالی کے وژن سے بغاوت کی تھی جس نے صداقت کو تنظیم دینے کی کوشش کی۔ اس نے مسیحیت کے خدا کے خلاف بھی بغاوت کی تھی جسے مردوں و عورتوں کو اُن کی انسانیت سے بیگانہ کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ اس خدا سے غیر فطری قوانین جاری کروا کر جنسیت کو کچلا گیا تھا، آزادی اور برجستہ مسرت کا گلا گھونٹا گیا تھا۔ بلیک نے "The Tyger" میں اس غیر انسانی خدا کے "ہیبت ناک پیکر" کے خلاف آواز اٹھائی تھی، اس کا بیان کردہ خدا دنیا سے "ناقابلِ بیان گہرائیوں میں اور آسمانوں سے دُور تھا۔ یہ مکمل طور پر دوجا (other) خدا، دنیا کا خالق نظموں میں ترمیم کے مراحل سے گزرا۔ خدا کو بذاتِ خود دنیا کی پستی میں آنا اور یسوع مسیح کی شخصیت میں مرنا پڑا۔[10] حتیٰ کہ وہ نوعِ انسان کا دشمن شیطان بن جاتا ہے۔ غناسطیوں، قبالہ پسندوں اور ابتدائی تثلیث پسندوں کی طرح بلیک نے بھی خدا کے سامنے ایک ایثارِ ذات (*Kenosis*) کا تصور کیا، یہ خدا اتنا آسمان سے نزول کرتا اور دنیا میں

ضم پاتا ہے۔ اب دنیا میں کوئی خود مختار معبود اپنے آپ موجود نہیں رہا، جو مرد و خواتین سے ایک خارجی، متلازم قانون کی اطاعت کا تقاضا کرے۔ کوئی بھی انسانی سرگرمی خدا کے لیے بیگانی نہیں یا حتیٰ کہ کلیسیا کی جانب سے دبائی ہوئی جنسیت بھی خود یسوع کے شوق میں آشکارا ہے۔ خدا نے یسوع میں اپنی مرضی سے موت پائی اور ماورائی، بیگانہ کرنے والا خدا اب نہیں رہا۔ خدا کی رحلت مکمل ہونے پر "الوہی انسانی چہرہ" ظاہر ہو گا:

یسوع نے کہا، "کیا تو کسی ایسے سے محبت کرے گا جو تیرے لیے نہیں مرا یا کسی ایسے کے لیے مرا جو کبھی تیرے لیے نہیں مرا تھا؟ اور اگر خدا انسان کے لیے نہیں مرا اور خدا کے لیے ابدی دکھ میں نہیں تو انسان موجود نہیں رہ سکتا، کیونکہ انسان اسی طرح محبت ہے جیسے خدا محبت ہے: کسی دوسرے پر ہر مہربانی الوہی شبیہ میں ایک چھوٹی سی موت ہے۔ انسان بھائی چارے کے بغیر ہست نہیں ہو سکتا۔[11]

بلیک نے اداراتی کلیساؤں کے خلاف بغاوت کی، لیکن کچھ ماہرینِ الٰہیات رومانوی وژن کو باضابطہ مسیحیت میں سمونے کی کوشش کر رہے تھے۔ انھوں نے ماورائی خدا کے تصور کو ناپسندیدہ اور غیر متعلق بھی پایا اور اس کی بجائے موضوعی مذہبی تجربے کی اہمیت پر زور دیا۔ 1799ء میں جب ورڈزورتھ اور کالرج کی "Lyrical Ballads" انگلینڈ سے شائع ہوئی تو فریڈرک شلیئرماخر (1768-1834ء) نے جرمنی میں اپنا رومانوی منشور "On Religion, Speeches to its Cultured Despisers" شائع کیا۔ عقائد الوہی حقائق نہیں بلکہ محض "زبان میں پیش کردہ مسیحی مذہبی شفقتوں کے بیانات" تھے۔[12] مذہبی یقین کو مسالک کے تفیوں میں پابند نہیں کیا جا سکتا تھا: اس میں ایک جذباتی ادراک اور ایک داخلی اطاعت ملوث تھی۔ سوچ اور استدلال کو جگہ مل گئی تھی، لیکن وہ ہمیں بس یہیں تک لا سکتے تھے۔ جب ہم عقل کی آخری حد کو آ جاتے تو احساس مطلق ہستی تک ہمارے سفر کو مکمل کرتا۔ شلیئرماخر کے "احساس" سے سستی جذباتیت نہیں بلکہ ایک معرفت مراد تھی جو مرد و خواتین کو لامحدود کی جانب ہانکتی۔ احساس انسانی عقل کے خلاف نہیں بلکہ ایک تخیلاتی جست تھی جو ہمیں مخصوص سے آگے کل کے ادراک تک لے جاتی۔ اس طریقے سے خدا کا حاصل کردہ مفہوم ہر فرد کی گہرائیوں میں سے نکلتا نہ کہ معروضی "حقیقت" کے ساتھ ایک تصادم میں سے۔

مغربی الٰہیات ہمیشہ سے ہی استدلالیت کی اہمیت کو حد سے زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کی جانب مائل تھی۔ شلیئر ماخر کی رومانوی الٰہیات توازن کو ٹھیک کرنے کی کوشش تھی۔ اس نے واضح کیا کہ احساس مقصود بالذات نہیں اور مذہب کی ایک مکمل توضیح نہیں مہیا کر سکتا تھا۔ عقل اور احساس دونوں نے اپنے سے ماورا ایک ناقابلِ تفہیم حقیقت کی جانب اشارہ کیا۔ شلیئر ماخر نے مذہب کا جوہر "مطلق انحصاری کے احساس" کے طور پر کیا۔13 ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ یہ رویہ انیسویں صدی کے دوران آنے والے ترقی پسند مفکرین کے لیے پھنکار بن گیا، لیکن شلیئر ماخر کا مطلب خدا کے حضور ایک ناچیز ہونے کا احساس نہیں تھا۔ سیاق و سباق میں رکھ کر دیکھا جائے تو یہ جملہ اس احترام کے احساس کا حوالہ رکھتا ہے جو اسرارِ حیات پر غور کرتے وقت ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے۔ ہیبت زدگی کا یہ رویہ ماورائیت کے ہمہ گیر انسانی تجربے کی پیداوار تھا۔ اسرائیل کے پیغمبروں نے مقدس کے رویا میں اس کا تجربہ ایک زبردست دھچکے کے طور پر کیا۔ ورڈزورتھ جیسے رومانویوں نے فطرت میں واسطہ پڑنے والی روح پر انحصاری کے احساس اور اسی قسم کے جلال کا تجربہ کیا۔ شلیئر ماخر کے ممتاز شاگرد رڈولف اوٹو نے اپنی کتاب "The idea of the holy" میں اس تجربے پر غور کرتے ہوئے دکھایا کہ جب انسانوں کو اس ماورائیت سے سابقہ پڑتا ہے تو وہ خود کو ہستی کا ایلفا اور اومیگا محسوس نہیں کر رہے ہوتے۔

شلیئر ماخر نے آخری ایام میں محسوس کیا کہ اُس نے شاید احساس اور موضوعات کی اہمیت کو ضرورت سے زیادہ اجاگر کر دیا تھا۔ وہ آگاہ تھا کہ مسیحیت ایک فرسودہ مسلک جیسی بنتی جا رہی تھی۔ کچھ مسیحی عقائد گمراہ کن تھے اور انھوں نے ایمان کو نئی تشکیکیت کی نوک پر رکھ دیا تھا۔ مثلاً عقیدۂ تثلیث تین دیوتا موجود ہونے پر دلالت کرتا معلوم ہوتا تھا۔ شلیئر ماخر کے شاگرد البریخت Ritschl (1822-89ء) نے اس عقیدے کو ہیلینیائیت کی ایک بھڑکیلی مثال خیال کیا۔ اس نے "یونانیوں کے فطری فلسفہ میں سے ماخوذ مابعد الطبیعیاتی تصورات کی ایک نامانوس پرت متعارف کروانے کے ذریعے مسیحی پیغام کو داغ دار کیا تھا، حالانکہ ان عناصر کا اصل مسیحی تجربے سے کوئی تعلق واسطہ نہ تھا۔14 پھر بھی شلیئر ماخر اور Ritschl یہ دیکھنے میں ناکام رہے کہ ہر نسل کو ایک اپنا تخیلاتی تصورِ خدا تخلیق کرنا پڑا تھا، جیسے ہر ایک رومانوی شاعر نے اپنی نبض میں صداقت کا تجربہ کیا تھا۔ یونانی فادرز محض اپنی ثقافت کے حوالے سے سامی

تصورِ خدا کو کارآمد بنانے کی ہی کوشش کر رہے تھے۔ مغرب کے جدید تکنیکی عہد میں داخل ہونے پر خدا کے پرانے تصورات ناکافی ثابت ہوئے۔ تاہم، شلیئر ماخر نے آخر دم تک اصرار کہ مذہبی جذبہ عقل کا مخالف نہیں تھا۔ بسترِ مرگ پر اس نے کہا، "مجھے عمیق ترین افکار پر سوچنا چاہیے، اور میرے لیے وہ نہایت داخلی مذہبی احساسات ہی ہیں۔"15 خدا کے متعلق تصورات اُس وقت تک بے کار تھے جب تک انھیں احساس اور ذاتی مذہبی تجربے کے ذریعے تخیلاتی انداز میں تقلیب کے عمل سے نہ گزارا جاتا۔

انیسویں صدی کے دوران ایک کے بعد دوسرا بڑا فلسفی روایتی تصورِ خدا سے نبرد آزما ہوا۔ کم از کم مغرب میں مقبول "خدا" سے تو ضرور۔ باہر بیٹھے مافوق الفطرت معبود کے تصور نے انھیں بالخصوص ناراض کیا جو ایک معروضی وجود رکھتا تھا۔ ہم نے غور کیا ہے کہ اگرچہ ہستی مطلق کی حیثیت میں خدا کے تصور نے مغرب میں عروج حاصل کر لیا تھا، مگر دیگر وحدانیت پرست روایات نے اپنی روش چھوڑ کر خود کو اس قسم کی الٰہیات سے الگ کیا۔ یہودیوں، مسلمانوں اور آرتھوڈوکس مسیحیوں سبھی نے اپنے اپنے انداز میں اصرار کیا تھا کہ ہمارا تصورِ خدا ناقابلِ بیان حقیقت سے تطابق نہیں رکھتا بلکہ محض اُن کی علامت تھا۔ سبھی نے کسی نہ کسی موقع پر کہا کہ خدا کو ہستی مطلق کی بجائے "لاشے" کہنا زیادہ درست ہے، کیونکہ وہ ہمارے تصور میں آنے والے کسی بھی انداز میں "ہست" نہیں تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ زیادہ تخیلاتی تصورِ خدا بھی مغرب کی نظر سے دور ہوتا گیا۔ کیتھولکس اور پروٹسٹنٹس "اسے ایک ایسی ہستی قرار دینے لگے جو ہمیں معلوم دنیا پر ایک مستزاد حقیقت تھا، جو ایک آسمانی بڑے بھائی کی طرح ہماری تمام سرگرمیوں پر نظر رکھتا۔ حیرت کی بات ہے کہ یہ تصورِ خدا بعد انقلاب دنیا میں بہت سے لوگوں کے لیے قطعی ناقابلِ قبول تھا، کیونکہ یہ نوعِ انسان کو ایک ناپسندیدہ خدمت گزاری اور بے وقعتی (عظمتِ انسان سے غیر مطابق) کی بدنصیبی میں مبتلا کر معلوم ہوتا تھا۔ انیسویں صدی کے الحادی فلسفیوں نے کافی معقولیت کے ساتھ خدا کے خلاف بغاوت کی تھی۔ ان کی تنقیدوں نے بہت سے معاصرین کو بھی ایسا ہی کرنے پر اکسایا، وہ کوئی بالکل نئی بات کہتے معلوم ہوتے تھے، البتہ انھوں نے خدا کے سوال پر خود غور و فکر کرتے وقت عموماً لاشعوری طور پر ماضی کے دیگر وحدانیت پرستوں والی پرانی بصیرتوں کو ہی اپنایا۔

جارج ولہلم ہیگل (1770-1831ء) نے ایک فلسفہ وضع کیا جو کچھ حوالوں سے حیرت انگیز طور پر قبالہ جیسا تھا۔ یہ طنزیہ تھا کیونکہ اس نے یہودیت کو ایک قابلِ نفرت مذہب قرار دیا جو زبردست برائی کو فروغ دینے والے قدیمی تصورِ خدا کا ذمہ دار تھا۔ ہیگل کے نقطۂ نظر میں یہودوی خدا ایک آمر تھا جو ایک ناقابلِ برداشت شریعت کی بلا سوال اطاعت کا تقاضا کرتا۔ یسوع مسیح نے انسانوں کو اس رذیل اطاعت سے نجات دلانے کی کوشش کی مگر مسیحی بھی یہودیوں والے گڑھے میں جا گرے اور ایک الوہی فرمانروا کے تصور کو فروغ دیا۔ اب اس بربری معبود کو ایک طرف رکھنے اور انسانی حالت کا ایک زیادہ بابصیرت نقطۂ نظر وضع کرنے کا وقت تھا۔ یہودیت کے بارے میں ہیگل کے نہایت غیر درست نقطۂ نظر کی بنیاد عہد نامۂ جدید کی آرا پر تھی اور یہ ایک نئی قسم کی مابعد الطبیعیاتی سامیت مخالفت بن گیا۔ کانٹ کی طرح ہیگل نے بھی یہودیت کو مذہب کی ہر برائی کی مثال بنا کر پیش کیا۔ "The Phenomenology of Mind" (1807ء) میں اس نے دنیا کی قوتِ حیات "روح" کے تصور کو ایک زیادہ روایتی قسم کے معبود کے ساتھ بدل دیا۔ تاہم، قبالہ کی طرح یہاں بھی روح حقیقی روحانیت اور خود آگہی حاصل کرنے کی خاطر تحدید اور جلاوطنی سہنے کو تیار تھی۔ قبالہ ہی کی طرح روح دنیا پر اور اپنی تسکین کے لیے انسانوں پر منحصر تھی۔ یوں ہیگل نے پرانی وحدانیت پرستانہ بصیرت کو یقینی بنایا -جو مسیحیت اور اسلام کا بھی وصف تھی - کہ "خدا" دنیاوی حقیقت سے جدا، ایک اپنی دنیا میں اختیاری ایزاد نہیں بلکہ انسانیت میں رچا بسا ہوا تھا۔ بلیک کی طرح اس نے بھی جدلیاتی انداز میں یہ بصیرت بیان کی اور انسانیت و روح، محدود و لا محدود کو واحد صداقت کے دو حصوں کے طور پر دیکھا جو باہم منحصر اور تکمیلِ ذات کے ایک ہی عمل میں مشغول تھے۔ ایک اجنبی، فالتو شریعت کی پابندی کرنے کے ذریعے دور بیٹھے خدا کو رجھانے کی بجائے ہیگل نے اعلان کیا تھا کہ اللہ ہماری انسانیت کی ہی ایک جہت ہے۔ درحقیقت روح کی ایثارِ ذات (Kenosis) کے متعلق ہیگل کا نظریہ تینوں مذاہب میں ترقی پانے والی تجسیمی الٰہیات کے ساتھ کافی کچھ مشترک رکھتا ہے۔

تاہم، ہیگل ایک رومانوی ہونے کے ساتھ ساتھ روشن خیالی کا آدمی بھی تھا، لیکن وہ استدلال کو تخیل کی بہ نسبت زیادہ وقعت دیتا تھا۔ ایک مرتبہ پھر اس نے نادانستہ ماضی کی بصیرتوں کی بازگشت پیش کی۔ فیلسوف کی طرح اس نے بھی استدلال اور فلسفے کو مذہب سے برتر دیکھا، مذہب تو سوچ کے اظہاری طریقوں میں پھنس کر رہ گیا تھا۔ فیلسوف کی ہی طرح ہیگل نے انفرادی ذہن کی کارکردگی سے مطلق کے متعلق نتائج اخذ کیے۔ وہ انفرادی ذہن کو کل کی عکاسی کرنے والے جدلیاتی عمل میں جکڑا ہوا بیان کرتا ہے۔

آرتھر شوپنہاور (1788-1860ء) کو اس کا فلسفہ مضحکہ خیز طور پر رجائیت پسندانہ لگا۔ اس نے جذبۂ رقابت کے تحت 1819ء میں برلن میں اپنے لیکچر ہیگل کے لیکچرز کے ساتھ ہی رکھے اور اس کی کتاب "The world as will and idea" بھی اسی سال شائع ہوئی تھی۔ شوپنہاور یقین رکھتا تھا کہ کوئی مطلق، کوئی علت، کوئی خدا، کوئی روح اس دنیا میں کارفرما نہیں: جینے کے جبلی ارادے کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس تاریک تصور نے رومانوی تحریک کی تاریک تر روحوں سے اپیل کی۔ تاہم، اس نے مذہب کی سبھی بصیرتوں کو بے وقعت نہیں کیا تھا۔ شوپنہاور یقین رکھتا تھا کہ ہندومت اور بدھ مت (اور ہر چیز کو باطل سمجھنے والے تمام عیسائی) اس وقت حقیقت کے ایک جائز تصور پر پہنچے جب انھوں نے کہا کہ دنیا میں ہر ایک چیز مایا، ایک سراب تھی۔ چونکہ ہمیں نجات دینے کے لیے کوئی "خدا" موجود نہیں، لہٰذا صرف آرٹ، موسیقی اور تیاگ و ہمدردی ہی ہمیں کچھ راحت دلا سکتی تھی۔ شوپنہاور کے پاس یہودیت اور اسلام کے لیے فرصت نہیں تھی جو اس کے خیال میں تاریخ کا ایک لغو حد تک سادہ اور مقصدی نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ اس معاملہ میں وہ پیش بیں ثابت ہوا: ہماری اپنی صدی میں یہودیوں اور مسلمانوں نے جانا کہ تاریخ کو تجلّی کے طور پر لینے (theophany) کا ان کا پرانا نقطۂ نظر پہلے کی طرح قابلِ اطلاق نہیں رہا۔ بہت سے لوگ اب ایک ایسے خدا پر تکیہ نہیں کر سکتے تھے جو "تاریخ کا آقا" ہے۔ لیکن نجات کے بارے میں شوپنہاور کا نقطۂ نظر یہودیوں اور مسلمانوں کے اس نقطۂ نظر سے قریب تھا کہ افراد کو خود اپنے لیے مطلق مفہوم کا ایک احساس تخلیق کرنا ہوگا۔ یہ خدا کی حاکمیت کے پروٹسٹنٹ تصور کے ساتھ کچھ بھی مشترک نہیں رکھتا تھا جس کا مطلب تھا کہ مرد و خواتین اپنی نجات کے عمل میں کوئی حصہ نہیں ڈال سکتے تھے، بلکہ کلیتاً اپنے سے باہر کے ایک معبود پر ہی منحصر تھے۔

خدا کے متعلق ان پرانے عقائد کو ناقص اور ناکافی قرار دے کر تنقید کا نشانہ بنایا جانے لگا۔

ڈینش فلسفی سورین کیرکیگارڈ (1813-55ء) نے اصرار کیا کہ پرانے مسالک اور عقائد بت بن گئے تھے، مقصود بالذات اور خدا کی ناقابلِ بیان حقیقت کے متبادل۔ حقیقی مسیحی ایمان دنیا سے باہر ایک چھلانگ تھا، متحجر ہو چکے انسانی عقائد اور فرسودہ رویوں سے پرے، غیر معلوم کی جانب۔ تاہم، دیگر منکرین انسانیت کی جڑیں اس دنیا میں لگانا اور ایک "عظیم متبادل" کے تصور کی بیخ کنی چاہتے تھے۔ جرمن فلسفی لڈوگ فوئرباخ (1804-72ء) نے اپنی کتاب "The essence of Christianity" (1841ء) میں کہا کہ خدا محض ایک انسانی ترفع تھا۔ خدا کے تصور نے ہمیں ایک ناممکن کاملیت کو ہماری اپنی ناپائیداری کے بالمقابل لاکر ہمیں اپنی فطرت سے بیگانہ کر دیا۔ چنانچہ خدا لامحدود انسان محدود، خدا قادرِ مطلق انسان ناتواں، خدا مقدس انسان گنہگار تھا۔ فوئرباخ نے مغربی روایات کی ایک اساسی کمزوری پر انگلی رکھ دی تھی جسے ہمیشہ وحدانیت میں ایک خطرے کے طور پر دیکھا گیا تھا۔ خدا کو انسانی حالت سے باہر نکالنے والا اس قسم کا ترفع کسی بت کی تخلیق پر منتج ہو سکتا ہے۔ دیگر روایات نے اس خطرے سے نمٹنے کے مختلف طریقے ڈھونڈے، لیکن مغرب میں یہ بات بلاشبہ درست تھی کہ خدا کا تصور نہایت خارجی بن گیا تھا اور اس نے انسانی فطرت کے ایک نہایت منفی تصور میں حصہ ڈالا تھا۔ مغرب میں خدا کے مذہب میں احساسِ جرم اور گناہ، جدوجہد اور کشمکش کو آگسٹائن کے زمانے سے ہی اجاگر کیا جا رہا تھا۔ مثلاً یونانی آرتھوڈوکس الٰہیات کے لیے آگسٹائن اجنبی تھا۔ یہ بات حیرت انگیز نہیں کہ فوئرباخ یا آگسٹ کونت (1798-1857ء) جیسے فلسفی —جو انسانیت کا ایک زیادہ مثبت تصور رکھتے تھے— اس معبود سے چھٹکارا چاہتے تھے جس نے ماضی میں اعتماد کو وسیع پیمانے پر زک پہنچائی۔

ملحدیت نے ہمیشہ اللہ کے رائج تصور کو مسترد کیا تھا۔ یہودیوں اور مسیحیوں کو "ملحدین" یا لادین کہا گیا کیونکہ انھوں نے معبود کے پاگان تصورات کو جھٹلایا۔ انیسویں صدی کے نئے ملحدین اللہ کے دیگر تصورات کی بجائے مغرب میں رائج حالیہ تصورِ خدا کی تردید کر رہے تھے۔ چنانچہ کارل مارکس (1818-83ء) نے مذہب کو "پسے ہوئے انسانوں کی آہ— عوام کے لیے افیون" قرار دیا "جو اس ظلم کو قابلِ برداشت بناتا تھا۔"[16] اگرچہ اُس نے تاریخ کا ایک مسیحائی نقطۂ نظر اختیار کیا جو کافی حد تک یہودی- مسیحی روایت پر منحصر تھا، مگر خدا کو غیر متعلقہ قرار دے کر مسترد کر دیا۔ چونکہ تاریخی عمل سے باہر کوئی مفہوم، وقعت یا مقصد موجود نہیں تھا، لہٰذا تصورِ خدا انسانیت کی مدد نہیں کر سکتا تھا۔ خدا کی نفی کرنے والی ملحدیت وقت کا زیاں بھی تھی۔ تاہم، "خدا" مارکسی تنقید کی زد پہ تھا، کیونکہ اکثر اسٹیبلشمنٹ نے ایک سماجی نظام کی توثیق کے لیے اسے استعمال کیا جس میں امیر آدمی اپنے محل میں بیٹھتا جبکہ غریب آدمی پھاٹک پہ پہرا دیتا۔ تاہم، یہ بات سارے وحدانیت پرست مذہب پر صادق نہیں آتی تھی۔ سماجی ناانصافی کو منظوری دینے والا خدا آموس، یسعیاہ یا پیغمبر اسلام ﷺ کو ہرگز نہ بھاتا جنھوں نے تصورِ خدا کو استعمال کرتے ہوئے نہایت مختلف مقاصد حاصل کیے -اور وہ مقاصد مارکسی آئیڈیل سے کافی قریب تھے۔

اسی طرح خدا اور صحیفے کی لفظ بہ لفظ تفہیم نے بہت سے مسیحیوں کے ایمان کو معاصر سائنسی دریافتوں کی زد پہ رکھ دیا۔ چارلس لائل کی Principles of Geology (1830-33ء) نے ارضیاتی وقت کے وسیع تناظر منکشف کیے اور چارلس ڈارون کی The Origin of Species (1859ء) نے ارتقائی قضیہ پیش کیا۔ یہ دونوں کتب کتاب پیدائش میں بیان کردہ داستانِ تخلیق کی نفی کرتی معلوم ہوئیں۔ نیوٹن کے دور سے تخلیق خدا کے متعلق مغربی تفہیم میں مرکزی حیثیت کی حامل رہی تھی، اور لوگوں نے اس امر سے چشم پوشی اختیار کر لی تھی کہ بائبلی کہانی کا مقصد کبھی بھی کائنات کی طبعی ابتداؤں کا باقاعدہ بیان نہیں تھا۔ درحقیقت عدم سے تخلیق کا عقیدہ طویل عرصہ سے مسئلے کا باعث چلا آ رہا ہے اور یہودیت اور مسیحیت میں نسبتاً کافی دیر سے آیا۔ اسلام میں اللہ کے ہاتھوں دنیا کی تخلیق کو بس یونہی تسلیم کر لیا گیا، لیکن اس بارے میں کوئی مفصل بحث موجود نہیں کہ یہ کیسے واقع ہوئی (البتہ یہ ضرورت احادیث نے پوری کی)۔ خدا کے متعلق تمام قرآنی باتوں کی طرح عقیدۂ تخلیق بھی محض ایک تمثیل، ایک اشارہ یا ایک علامت ہے۔ تینوں مذاہب کے وحدانیت پسندوں نے تخلیق کو اسطورہ ہی خیال کیا تھا، یہ ایک علامتی بیان تھا جس نے مردوں اور عورتوں کو ایک مخصوص مذہبی رویہ پیدا کرنے میں مدد دی۔ کچھ یہودیوں اور مسلمانوں نے دانستہ طور پر داستانِ تخلیق کی خیالی تفاسیر تخلیق کیں جو کسی بھی لفظی مفہوم سے قطعی الگ تھیں۔ لیکن مغرب میں بائبل کو ہر لحاظ سے واقعی صداقت کی حامل قرار دینے کا رجحان رہا تھا۔ بہت سے لوگ خدا کو کرۂ ارض پر واقع ہونے والی

ہر چیز کا واقعی اور طبیعی ذمہ دار سمجھنے لگے تھے، کافی حد تک اسی طرح جیسے ہم خود چیزیں بناتے یا واقعات کی علّت بنتے ہیں۔

تاہم، مسیحیوں کی خاصی بڑی تعداد نے ڈارون کی دریافتوں کو ہرگز خدا کے تصور کے لیے مہلک نہ سمجھا۔ سب سے بڑی بات یہ کہ مسیحی نظریۂ ارتقا کے مطابق خود کو بدلنے کے قابل رہے ہیں، اور یہودی و مسلمان ابتدائے حیات کے متعلق نئی سائنسی دریافتوں سے کبھی بھی اتنے شدید پریشان نہیں ہوئے: عمومی انداز میں بات کی جائے تو خدا کے متعلق ان کی پریشانیوں کی وجہ قطعی مختلف تھی، جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے۔ تاہم، یہ درست ہے کہ مغربی سیکولرازم پھیلنے پر دیگر عقائد کے لوگ ناگزیر طور پر اس سے متاثر ہوئے ہیں۔ خدا کو لغوی مفہوم میں لینے کا رجحان اب بھی غالب ہے اور مغربی دنیا میں ہر مسلک کے بہت سے لوگ اس بات کو بس یونہی مان لیتے ہیں کہ جدید تکوینیات تصورِ خدا پر ایک کاری وار سے کمتی ہے۔

ساری تاریخ کے دوران لوگ فرسودہ یا ناکارہ ہو چکے تصورِ خدا کو ترک کرتے آئے ہیں، کبھی کبھی اس نے پر تشدد بت شکنی کی صورت اختیار کی، جیسا کہ قدیم اسرائیلیوں نے کنعانیوں کے معبد مسمار کیے یا جب پیغمبروں نے اپنے پاگان پڑوسیوں کے دیوتاؤں کے خلاف پرچار کیا۔ 1882ء میں فریڈرک نطشے نے خدا کی موت کا اعلان کرتے وقت بھی یہی حربہ اپنایا۔ اس نے ایک دیوانے کی تمثیل بیان کی جو ایک روز صبح کے وقت بازار میں گیا اور چلانے لگا، "مجھے خدا کی تلاش ہے! مجھے خدا کی تلاش ہے!" حیران و ششدر راہ گیروں نے پوچھا کہ اس کے خیال میں خدا کہاں چلا گیا تھا۔ کیا وہ بھاگ گیا یا شاید ہجرت کر گیا تھا؟ دیوانے نے آنکھیں گھورا۔ "خدا کہاں گیا ہے؟ میں تمہیں بتانا چاہتا ہوں۔ ہم نے اُسے مار دیا ہے۔ تم نے اور میں نے! ہم سب قاتل ہیں!" ایک ناقابلِ تصور مگر ناقابلِ رجعت واقعے نے نوعِ انسان کی جڑیں کاٹ ڈالی تھیں، اسے بے راستہ کائنات میں تنہا کر دیا تھا۔ قبل ازیں انسانوں کو سمت کا احساس دینے والی ہر چیز غائب ہو گئی تھی۔ خدا کی موت لاثانی مایوسی اور افراتفری پر منتج ہوئی۔ دیوانہ غصے میں چلایا، "کیا اب بھی پست و بالا موجود ہے؟ کیا ہم لامحدود لایعنیت میں بھٹک نہیں گئے؟"[17]

نطشے نے محسوس کیا کہ مغرب کے شعور میں ایک ریڈیکل انحراف واقع ہوا تھا جس نے بیش تر لوگوں کے بطور "خدا" بیان کردہ مظہر پر یقین رکھنا از حد مشکل بنا دیا۔ نہ صرف ہماری

سائنس نے تخلیق کی بعینہٖ تفہیم جیسے خیالات کو ناممکن بنا دیا، بلکہ ہماری عظیم تر قوت اور کنٹرول نے ایک الوہی نگران کے تصور کو بھی ناقابلِ قبول بنایا۔ لوگوں نے محسوس کیا کہ وہ ایک نئی طلوع ہوتے دیکھ رہے تھے۔ نطشے کے دیوانے نے اصرار کیا کہ خدا کی موت انسانی تاریخ میں ایک نیا، بلند تر مرحلہ لائے گی۔ اپنے معبود کی موت کا اہل بننے کی خاطر انسانوں کو خود دیوتا بننا تھا۔ نطشے نے "Thus Spoke Zarathustra" (1883ء) میں فوق الانسان یا سپر مین کی پیدائش کا اعلان کیا جو خدا کی جگہ لیتا، نیا بصیرت یافتہ انسان پرانی مسیحی اقتدار سے لڑا، طبقے کے رزیل دساتیر کو پیروں تلے روندا اور ایک نئی، طاقتور انسانیت کی طرح ڈالی جس میں محبت اور رحم جیسی کمزور مسیحی خوبیاں نہ تھیں۔ وہ دائمی تجسیم نو اور باز پیدائش کی قدیم اسطورہ (بدھ مت جیسے مذاہب میں) کی طرف بھی متوجہ ہوا۔ اب چونکہ خدا مر چکا تھا، اس لیے یہ دنیا مطلق قدر کے طور پر اس کی جگہ لے سکتی تھی۔ ہر جانے والی چیز واپس آتی ہے، ہر مرنے والی چیز دوبارہ جنم لیتی ہے، ہر ٹوٹنے والی چیز دوبارہ جڑ جاتی ہے۔ ہماری دنیا کو ابدی اور الوہی حیثیت میں تکریم دی جا سکتی تھی۔ ایک دور میں یہ اوصاف صرف دور دراز، ماورائی خدا سے ہی منسوب کیے جاتے تھے۔

نطشے نے تعلیم دی کہ مسیحی خدا قابلِ رحم، لغو اور "زندگی کے خلاف ایک جرم" تھا۔[18] اس نے لوگوں میں ان کے جسموں، جذبات اور جنسیت کا خوف پیدا کیا تھا اور ایک ایسی ہمدردی کی صفت کو فروغ دیا جس نے ہمیں کمزور بنا دیا۔ کوئی مطلق مفہوم یا قدر نہیں تھی اور نوعِ انسان کو "خدا" کے متبادل سے عقیدت مندی کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ ایک مرتبہ پھر یہ کہنا پڑے گا کہ مغربی خدا اس انتقاد کی زد پہ تھا۔ اسے استعمال کر کے لوگوں کو اُن کی انسانیت اور ترکِ حیات راہبانیت کے ذریعے جنسی جذبے سے محروم کیا گیا تھا۔ اُسے ایک آسان علاج (Facile Panacee) اور دنیوی زندگی کا ایک متبادل بھی بنا دیا گیا۔

سگمنڈ فرائیڈ (1856-1939ء) نے یقیناً خدا پر ایمان کو ایک التباس قرار دیا جسے بالغ النظر مرد و خواتین کو برطرف کر دینا چاہیے تھا۔ ایک ذاتی دیوتا رفیع الشان باپ سے بڑھ کر کچھ نہیں تھا: اس قسم کے دیوتا کے لیے خواہش طاقتور اور تحفظ دینے والے باپ، انصاف اور دائمی زندگی کے لیے بچگانہ طلب کی پیداوار تھی۔ خدا محض ان خواہشات کی ایک پروجیکشن ہے،

انسان لاچاری کے ایک اطاعت شعار احساس کے ساتھ اس سے خوف کھاتے اور پوجتے ہیں۔

جب نسل انسانی کے عہدِ طفلی سے تعلق رکھتا تھا۔ یہ بچپن سے بلوغت کی جانب عبور میں ایک لازمی مرحلہ تھا۔ اس نے معاشرے کے لیے ضروری اخلاقی اقدار کو فروغ دیا تھا۔ تاہم، اب انسانیت کے بالغ ہو چکنے کے باعث اسے ترک کر دینا چاہیے تھا۔ سائنس یعنی نئی لوگوس خدا کی جگہ لے سکتی تھی۔ یہ اخلاقیات کے لیے ایک نئی بنیاد فراہم کرنے اور ہمیں اپنے خوابوں کا سامنا کرنے کے قابل بنا سکتی تھی۔ فرائیڈ سائنس پر اپنے ایمان کے متعلق کٹر تھا جو اپنی شدت میں تقریباً مذہبی لگتی تھی: "نہیں، ہماری سائنس ایک التباس نہیں؟ یہ خیال ایک التباس ہے کہ سائنس ہمیں وہ کچھ نہیں دے سکتی جو ہم دوسری کسی چیز سے حاصل کر سکتے ہیں۔[19]

تحلیلی نفسیات کے سبھی ماہرین فرائیڈ کے نظریۂ خدا سے متفق نہیں تھے۔ الفرڈ ایڈلر (1870-1937ء) نے خدا کو اپنی ہی خواہشات کی تجسیم مانا مگر وہ یقین رکھتا تھا کہ یہ انسانیت کے لیے مددگار رہا تھا۔ یہ ایک کمال کی شان دار اور مؤثر علامت ہوا کرتا تھا۔ سی جی ینگ (1875-1961ء) کا خدا صوفیوں کے خدا جیسا تھا، ایک نفسیاتی سچائی جس کا تجربہ ہر فرد موضوعی طور پر کرتا ہے۔ ایک مشہور روبرو انٹرویو میں جب جان فری مین نے اُس سے پوچھا کیا وہ خدا پر یقین رکھتا ہے تو ینگ نے جواب دیا: "مجھے یقین رکھنے کی ضرورت نہیں۔ میں جانتا ہوں!" ینگ کا جاری و ساری عقیدہ کہتا ہے کہ ایک موضوعی خدا (ذات کی پہنائیوں میں ہستی کی زمین کے ساتھ وجدانی طور پر شناخت شدہ) تحلیلی نفسیاتی سائنس کی پکڑ سے اس انداز میں بچ سکتا ہے جو ایک زیادہ ذاتی بشر پیکری معبود کے بس میں نہیں۔

متعدد دیگر لوگوں کی طرح فرائیڈ بھی اس سرایت شدہ، موضوعی خدا سے نابلد لگتا تھا۔ بایں اُس نے یہ اصرار کرتے ہوئے ایک بجا نکتہ اٹھایا کہ مذہب کے خاتمے کی کوشش خطرناک ہو گی۔ لوگوں کو چاہیے کہ اپنے اپنے موزوں وقت پر خدا سے باہر نکلیں: پوری طرح تیاری کے بغیر انھیں ملحدیت یا سیکولرازم کی جانب دھکیلنا ایک غیر صحت مندانہ استرداد اور جبر پر منتج ہو سکتا تھا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ایک مدفون خلجان اور اپنے خدشات کو دوسرے پر تھوپنے سے بت شکنی (Iconoclasm) کا سوتا پھوٹ سکتا ہے۔ خدا کو ترک کرنے کے خواہش مند کچھ ملحدوں نے یقیناً سخت گیری کی علامات ظاہر کیں۔ یوں ایک پُرمحبت اخلاقیات کی وکالت کرنے کے باوجود

شوپنہاور بنی نوع انسان کے ساتھ نہ نمٹ سکا اور گوشہ گیری اختیار کر کے صرف اپنے ودل 'آتما' کے ساتھ ہی گفتگو کیا کرتا تھا۔ نٹشے ایک نرم دل، تنہا آدمی، خرابیٔ صحت سے پریشان شخص تھا۔ اپنے سپرمین سے بہت مختلف۔ انجام کار وہ دیوانہ ہو گیا۔ اُس نے خدا کو خوشی خوشی ترک نہ کیا تھا، جیسا کہ اُس کی شاعری کے وجدان سے ہمیں لگتا ہے۔ "کافی کپکپاہٹ اور لرزاہٹ کے بعد" لکھی ہوئی ایک نظم میں وہ زرتشت سے خدا کی واپسی کی التجا کرواتا ہے:

نہیں! واپس آ جاؤ۔
اپنے تمام عذابوں کے ساتھ
واپس آ جاؤ
تمام تنہاؤں کی جانب!
میرے اشکوں کی تمام ندیاں
تمھاری جانب بہتی ہیں!
اور میرے دل کا آخری شعلہ
تمھارے لیے فروزاں ہے!
واپس آ جاؤ۔
میرے نامعلوم خدا! میرے دکھ! میری آخری۔ خوشی۔[20]

ہیگل کی طرح نٹشے کے نظریات بھی جرمنوں کی آئندہ نسلوں نے نیشنل سوشلزم کی پالیسیوں کی توجیہ کے لیے استعمال کیے۔ یہ اس بات کی ایک یاد دہانی کہ ایک ملحدانہ آئیڈیالوجی بھی تصورِ خدا کی ہی طرح ظالمانہ اخلاقیات پر منتج ہو سکتی ہے۔

مغرب میں خدا ہمیشہ ایک جدوجہد رہا تھا۔ اُس کی رحلت بھی تناؤ، مایوسی اور پریشانی سے عبارت تھی۔ چنانچہ وکٹورین متشکک نظم "In Memoriam" میں الفرڈ لارڈ ٹینی سن بے مقصد، لاپروا فطرت کے متعلق سوچ کر دم بخود رہ گیا۔ یہ نظم "انواع کا ماخذ" کی اشاعت سے 9 برس قبل 1850ء میں شائع ہوئی۔ یہ دکھاتی ہے کہ ٹینی سن پہلے ہی اپنے ایمان کی عمارت مسمار ہوتے محسوس کر چکا تھا۔ وہ خود محض یہ بن کر رہ گیا:

رات کی تاریکی میں روتا ہوا ایک بچہ،

اور جس کے پاس رونے کے سوا کوئی زبان نہیں۔21

میتھیو آرنلڈ نے "Dover Beach" میں ایمان کے سمندر کی پسپائی پر ماتم کیا جس کے باعث نوعِ انسان ایک بے آب و گیاہ میدان میں بھٹکتے رہ گئے۔ شک اور مایوسی آرتھوڈوکس دنیا پر چھا گئی تھی، حالانکہ خدا کی تردید نے مغربی شک پر غلبہ نہیں پایا تھا بلکہ اس کی نوعیت مطلق مفہوم کے انکار کی فطرت سے قریب تھی۔ فیودر دستوئیفسکی کے ناول "The Brothers Karamozov" (1880ء) کو رحلتِ خداوندی کا بیان قرار دیا جاسکتا ہے۔ اُس نے اپنے ایک دوست کے نام خط مورخہ مارچ 1854ء میں ایمان اور عقیدے کے درمیان اپنی گڑبڑاہٹ کے متعلق بتایا:

"میں خود کو اس دور کے ایک بچے جیسا سمجھتا ہوں، عقیدے سے عاری اور متشکک بچہ، یہ ممکن ہے، نہیں میں قطعی طور پر جانتا ہوں کہ آخری دن تک ایسا ہی رہوں گا۔ میں نے ایمان رکھنے کی جستجو کا عذاب سہا ہے۔ در حقیقت میں اب بھی سہہ رہا ہوں، اور راستے میں آنے والی عقلی مشکلات کے بڑھنے پر اس جستجو میں بھی شدت آجاتی ہے۔22

اس کا ناول بھی یہی دو رنگی لیے ہوئے ہے۔ دیگر کرداروں نے ایوان کو ایک ملحد قرار دیتے ہوئے اس سے یہ مشہور مقولہ منسوب کیا: "اگر خدا وجود نہیں رکھتا تو سب کچھ جائز ہے۔" وہ صاف الفاظ میں کہتا ہے کہ اُسے خدا پر یقین ہے۔ مگر وہ اس خدا کو قابلِ قبول نہیں سمجھتا کیونکہ وہ المیۂ زندگی کو حتمی مفہوم دینے میں ناکام ہو جاتا ہے۔ آئیوان کو نظریۂ ارتقا سے نہیں بلکہ تاریخ میں انسانیت کے دکھ سے پریشانی لاحق ہے۔ کسی واحد بچے کی موت بھی اچھے کل کے مذہبی تناظر کے لیے بہت زیادہ قیمت ہے۔ ہم اس باب میں آگے چل کر دیکھیں گے کہ یہودی بھی اسی نتیجے پر پہنچے۔ دوسری طرف صوفی سرشت الیوشا تسلیم کرتا ہے کہ اُسے خدا پر یقین نہیں۔ ایک اعتراف جو انجانے میں باہر آتا معلوم ہوتا ہے، لاشعور کی نامعلوم گہرائیوں میں سے سرکتا ہوا۔ بے یقینی اور بے توجہی کا ایک مبہم احساس بیسویں صدی کے ادب میں بدستور موجود رہا۔ "ویسٹ لینڈ" کی تمثالیت اور کبھی نہ آنے والے گوڈو کی منتظر انسانیت میں۔

مسلم دنیا میں بھی اسی قسم کی بد باطنی اور بے چینی موجود تھی، البتہ اس کا ماخذ قطعی مختلف

تھا۔ انیسویں صدی کے اختتام پر یورپ کا مہذب بنانے کا مشن (Mission civilsatrice) زور و شور سے شروع ہو گیا تھا۔ فرانسیسیوں نے 1830ء میں الجزائر کو اور برطانویوں نے 1839ء میں عدن کو نو آبادی بنایا تھا۔ ان کے درمیان انھوں نے تیونس (1881ء)، مصر (1882ء)، سوڈان (1898ء) اور لیبیا و مراکش (1912ء) پر قبضہ کیا۔ 1920ء میں برطانیہ اور فرانس نے مشرقِ وسطیٰ کو آپس میں بانٹا۔ اس نو آبادیاتی منصوبے نے مغربیت کے ایک اور بھی زیادہ خاموش عمل کو باضابطہ حیثیت دی، کیونکہ اہلِ یورپ نے جدیدیت کے نام پر انیسویں صدی کے دوران ایک ثقافتی اور اقتصادی بالادستی قائم کی تھی۔ ٹیکنالوجی یافتہ یورپ سرکردہ قوت بن گیا تھا اور دنیا کو قبضے میں لے رہا تھا۔ تجارتی چوکیاں اور سفارتی مشن ترکی اور مشرقِ وسطیٰ میں قائم ہو چکے تھے جنھوں نے اصل مغربی حکومت آنے سے بہت پہلے ہی اِن معاشروں کا روایتی ڈھانچہ کھوکھلا کر دیا تھا۔ یہ ایک بالکل نئی قسم کی نو آباد کاری تھی۔ جب مغلوں نے ہندوستان کو فتح کیا تو ہندو آبادی نے بہت سے مسلم عناصر کو اپنی ثقافت میں جگہ دی، لیکن انجام کار دیسی ثقافت نے دوبارہ اثر و رسوخ حاصل کیا۔ نئے نو آبادیاتی نظام نے محکوم عوام کی زندگیوں کو مستقل طور پر بدل کر انحصاریت کو رواج دیا۔

نو آبادی بنائی گئی سرزمینوں کے لیے مقابلہ کرنا ناممکن تھا۔ پرانے دساتیر کی جڑیں کٹ گئیں اور مسلم معاشرہ خود بھی "مغرب زدہ" اور "دیگر" کے دھڑوں میں بٹ گیا۔ کچھ مسلمان خود کو "اہلِ مشرق" قرار دینے والے یورپی تجزیے کو قبول کرنے لگے۔ اور اس اصطلاح میں انھیں ہندوؤں اور چینیوں سمیت رکھا گیا۔ کچھ ایک نے اپنے زیادہ روایتی ہم وطنوں کو حقارت کی نظر سے دیکھا۔ ایران میں شاہ ناصر الدین (96-1848ء) نے اصرار کیا کہ اُس کے محکومین قابلِ نفرت تھے۔ ایک اپنی شناخت اور سالمیت کی حامل جیتی جاگتی تہذیب مختصر ریاستوں کے ایک بلاک میں بدل گئی تھی جو ایک انجانی دنیا کی غیر موزوں نقول تھیں۔ جدت اور اختراع پسندی یورپ و امریکہ میں جدت کاری کے عمل کو جوہر تھی: اسے نقل بازی کے ذریعے حاصل نہیں کیا جاسکتا تھا۔ آج جدت یافتہ عرب ملکوں یا شہروں (مثلاً قاہرہ) کا مطالعہ کرنے والے ماہرینِ بشریات نشاندہی کرتے ہیں کہ شہر کی تعمیرات اور نقشہ ترقی کی بجائے غلبے کا عکاس ہیں۔23

دوسری جانب اہل یورپ کو یقین ہو گیا تھا کہ ان کی ثقافت نہ صرف اس وقت برتر تھی بلکہ ہمیشہ سے ترقی کرتی آئی تھی۔ انھوں نے اکثر عالمی تاریخ سے زبردست لاعلمی کا مظاہرہ کیا۔ ہندوستانیوں، مصریوں اور شامیوں کو ان کی اپنی بھلائی کی خاطر مغربی طرز پر ڈھالنا ضروری تھا۔ نوآبادیاتی رویے کا اظہار 1883-1907ء کے دوران مصر میں قونصل جنرل ایولیلین بیرنگ، لارڈ کرومر نے کیا:

> سر الفرڈ لائل نے ایک مرتبہ مجھ سے کہا: "قطعی پن مشرقی ذہن کو پسند نہیں۔ ہر اینگلوانڈین کو ہمیشہ یہ مقولہ یاد رکھنا چاہیے۔" درحقیقت یہ آسانی دروغ میں تنزل کر جانے والا درستگی کا فقدان مشرقی ذہن کا وصف ہے۔
>
> یورپی باریک بین استدلالی ہے، حقیقت کے بارے میں اس کے بیانات ابہام سے عاری ہیں، وہ ایک فطری منطقی ہے، یعنی ہو سکتا ہے کہ اس نے منطق نہ پڑھی ہو، وہ فطرتاً تشکیک پسند ہے اور کسی قضیے کی صداقت تسلیم کرنے سے پہلے ثبوت چاہتا ہے، اس کی تربیت یافتہ ذہانت ایک مشین کی طرح کام کرتی ہے۔ مشرقی شخص کا ذہن، خوب صورت گلیوں بازاروں کی طرح، نمایاں طور پر موزوں تناسب (Symmetry) کا خواہش مند ہے۔ اس کا استدلال نہایت غیر محتاط تفصیل والا ہے۔ اگرچہ قدیم عربوں نے کچھ برتر سطح کا جدلیاتی علم حاصل کیا، لیکن ان کی اولادیں منطقی استعداد سے کلیتاً عاری ہیں۔ وہ عموماً نہایت واضح نتائج بھی اخذ کرنے کے اہل نہیں۔[24]

حل طلب مسائل میں سے ایک اسلام تھا۔ صلیبی جنگوں کے وقت مسیحی دنیا میں حضرت محمد ﷺ اور ان کے مذہب کا ایک منفی تاثر پیدا ہو گیا تھا اور یورپ کی سامیت مخالفت کے سنگ چلتا رہا۔ نوآبادیاتی دور میں اسلام کو ایک تقدیر پرست مذہب کے طور پر دیکھا گیا تھا جو ترقی کا شدید مخالف تھا۔ لارڈ کرومر نے مثلاً مصری مصلح محمد عبدہ کی کوششوں کے متعلق فیصلہ دیتے ہوئے کہا کہ "اسلام" کے لیے اپنی اصلاح کرنا ناممکن تھا۔

روایتی انداز میں خدا کے متعلق اپنی تفہیم بڑھانے کے لیے مسلمانوں کے پاس مہلت یا توانائی بہت کم تھی۔ وہ مغرب کے ہم پلہ بننے کی جدوجہد میں مشغول تھے۔ کچھ نے مغربی سیکولرازم کو جواب سمجھا، لیکن جو چیزیں یورپ میں مثبت اور توانائی بخش تھیں انھیں اسلامی

دنیا میں محض اجنبی اور بیرونی ہی خیال کیا جا سکتا تھا۔ مغرب میں "خدا" کو اجنبیت کی آواز کے طور پر دیکھا گیا کیونکہ اس نے فطری انداز میں ان کی اپنی روایت میں سے اپنے وقت میں سے ترقی نہیں پائی تھی، مسلم دنیا میں یہ نوآبادیاتی عمل تھا۔ اپنی ثقافتی جڑوں سے کٹے ہوئے لوگوں نے خود کو گمشدہ اور بے دل محسوس کیا۔ کچھ مسلم مصلحین نے اسلام کو زبردستی ایک کمتر کردار تفویض کرتے ہوئے اس ترقی میں تیزی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ نتائج ان کی توقع کے مطابق ہرگز نہیں تھے۔ ترکی کی نئی قومی ریاست ـ جو 1917ء میں سلطنتِ عثمانیہ کی شکست کے بعد ابھری تھی ـ میں مصطفیٰ کمال اتاترک (1881-1938ء) نے اپنے ملک کو ایک مغربی قوم میں تبدیل کرنا چاہا۔ اس نے اسلام کا اثر ورسوخ توڑا اور مذہب کو ایک خالصتاً نجی معاملہ بنا دیا۔ صوفی سلسلوں کو ختم کیا گیا اور وہ انڈر گراؤنڈ کام کرنے پر مجبور ہوئے، مدرسے بند کر دیے گئے اور علما کی ریاستی تربیت کا سلسلہ بھی بند ہو گیا۔ سیکولر بنانے کی اس پالیسی کی علامت Fez (ترکی ٹوپی) پر پابندی تھی جس نے مذہبی طبقات کو نظروں سے اوجھل کر دیا اور یہ لوگوں کو زبردستی مغربی یونیفارم پہنانے کی ایک نفسیاتی کوشش بھی تھی: فاس کی جگہ "ہیٹ پہننا" ایک طرح سے "یورپی رنگ میں رنگنے" کا ہم معنی بن گیا۔ شاہ ایران (1925-41ء) رضا خان نے اتاترک کو سراہا اور اسی قسم کی ایک پالیسی اپنانا چاہی: پردے پر پابندی لگی، ملّاؤں کی داڑھی منڈوائی گئی اور روایتی پگڑی کی بجائے زبردستی *Kepi* پہنائی گئی، حضرت امام حسینؓ کے اعزاز میں روایتی تقریبات منانا بھی ممنوع قرار دیا گیا۔

فرائیڈ نے دانش مندانہ انداز میں دیکھا تھا کہ مذہب پر کوئی بھی جبر محض تباہ کن ہی ہو سکتا تھا۔ جنسیت کی طرح مذہب بھی ایک انسانی ضرورت ہے جو ہر سطح پر زندگی کو متاثر کرتا ہے۔ اگر دبایا جائے تو اس کے نتائج بھی کسی شدید جنسی دباؤ جیسے ہی دھماکا خیز ہو سکتے ہیں۔ مسلمانوں نے نئے ترکی اور ایران کو تشکیک اور تحیر کے ساتھ دیکھا۔ ایران میں ایک باقاعدہ روایت پہلے سے خود تھی جس کے تحت ملّاؤں نے عوام کے نام پر شاہان کی مخالفت کی۔ کبھی کبھی انھیں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوئی۔ 1872ء میں جب شاہ نے انگریزوں کو تمباکو کی پیداوار، فروخت اور تمباکو کی اجارہ داری فروخت کی اور ایرانی پیداکاروں کو کاروبار سے باہر کر دیا تو ملّاؤں نے ایک فتویٰ جاری کر کے ایرانیوں کو تمباکو نوشی سے منع کر دیا۔ شاہ یہ رعایتیں واپس لینے پر مجبور

ہوگیا۔ قم کا مقدس شہر تہران میں ایک آمرانہ اور حد درجہ خون آشام حکومت کا متبادل بنا۔ مذہب کی سرکوبی بنیاد پرستی کی پرداخت کر سکتی ہے، بالکل اُسی طرح جیسے توحید پرستی (Theism) کی ناکافی صورتوں کا نتیجہ خدا کے استرداد کی صورت میں نکل سکتا ہے۔ ترکی میں مدرسوں کو بند کرنے سے علما کی حاکمیت ناگزیر طور پر انحطاط کا شکار ہوئی۔ اس کا مطلب تھا کہ اسلام میں زیادہ پڑھا لکھا، متین اور ذمہ دار عنصر انحطاط کا شکار ہو گیا، جبکہ خفیہ تصوف کی زیادہ ظاہر پرستانہ صورتیں ہی باقی بچنے والی مذہبی صورتیں تھیں۔

دیگر مصلحین قائل تھے کہ سرکوبی مسئلے کا حل نہیں۔ اسلام دیگر تہذیبوں کے ساتھ رابطے میں ہمیشہ پھلا پھولا تھا، اور وہ یقین رکھتے تھے کہ ان کے معاشرے کی کسی بھی عمیق اور دیرپا اصلاح کے لیے مذہب لازمی ہے۔ بہت کچھ تبدیل کرنے کی ضرورت تھی، کافی کچھ کو پیچھے کی جانب راجع کرنا ضروری تھا، توہم پرستی اور جہالت موجود تھی۔ تاہم، اسلام نے لوگوں کو سنجیدہ تعلیم میں بھی مدد دی تھی: اگر اِسے غیر صحت مندانہ بننے دیا جاتا تو دنیا بھر میں مسلمانوں کی روحانی بہبود کو بھی زک پہنچتی۔ مسلمان مصلحین مغرب دشمن نہیں تھے۔ بیش تر نے مساوات، آزادی اور بھائی چارے کی مغربی تصورات کو سازگار پایا، کیونکہ اسلام یہودی۔ مسیحی اقدار میں حصہ دار تھا جو یورپ اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ پر ایک اہم اثر ثابت ہوئیں۔ مغربی معاشرے کی جدیدیت نے۔ کئی حوالوں سے۔ ایک نئی قسم کی مساوات تخلیق کی، اور مصلحین نے اپنے لوگوں کو بتایا کہ یہ مسیحی مسلمانوں کی بہ نسبت زیادہ بہتر انداز میں اسلامی زندگیاں گزارتے معلوم ہوتے تھے۔ یورپ کے ساتھ اس نئی روبروئی میں ایک زبردست جوش اور خروش موجود تھا۔ نسبتاً امیر مسلمانوں نے یورپ میں تعلیم حاصل کی، اس کے فلسفے کو جذب کیا، ادب اور نظریات کو اپنایا اور اپنی سیکھی ہوئی چیزوں میں دوسروں کو شریک بنانے کا شوق لیے واپس اپنے ملکوں میں آئے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں تقریباً ہر مسلمان دانشور مغرب کا پر جوش مداح بھی تھا۔

سب مصلحین ایک دانشورانہ تعصب رکھتے ہوئے بھی کسی نہ کسی طرح تصوف سے وابستہ تھے۔ تصوف اور اشراقیت کی زیادہ تخیلاتی اور ذہین صورتوں نے سابقہ بحرانوں میں مسلمانوں کی مدد کی تھی، اور وہ دوبارہ ان کی جانب پلٹے۔ خدا کے تجربے کو ایک بیڑی کی بجائے عمیق سطح پر

تقلیب کے لیے ایک قوت کے طور پر لیا گیا جو جدیدیت کی جانب عبور کو مہمیز دیتی۔ چنانچہ ایرانی مصلح جمال الدین افغانی (1838-87ء) سہروردی اشراقی تصوف کا ماہر اور ساتھ ساتھ جدیدیت کا پر جوش حمایتی بھی تھا۔ افغانی نے ایران، افغانستان، مصر اور ہندوستان کا دورہ کرتے ہوئے سب کے لیے سب کچھ بننے کی کوشش کی۔ وہ سنیوں کے سامنے سنی، شیعوں کے سامنے شیعہ، ایک انقلابی، ایک مذہبی فلسفی اور ایک پارلیمانی نظام کا حامی بھی نظر آنے کے قابل تھا۔ اشراقیت کے باطنی اصولوں نے مسلمانوں کو اردگرد کی دنیا کے ساتھ یگانگت محسوس کرنے اور نفس کی حدود کے آزادی بخش زیاں کا تجربہ کرنے میں مدد دی۔ رائے دی گئی ہے کہ الافغانی کا کثیر المشرب ہونا صوفیانہ نظام کے اثرات کا نتیجہ تھا، جس میں نفس کے تصور نے وسعت اختیار کی۔[25] مذہب اساسی ہونے کے باوجود اصلاح لازمی تھی۔ الافغانی ایک باقاعدہ اور پر جوش خدا پرست (Theist) تھا، لیکن اُس کی واحد کتاب "الرد علی الدھریین" (The Refutation of the Materialists) میں خدا کے متعلق بحث بہت کم ہے۔ مغرب کی نظر میں استدلال کی وقعت سے آگاہ ہونے اور اسلام و مستشرقین کو غیر منطقی سمجھنے کے باعث الافغانی نے اسلام کو عقل کا پرستار عقیدہ بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی۔ در حقیقت معتزلیوں جیسے عقلیت پسند بھی اپنے مذہب کی اس تعبیر کو عجیب خیال کرتے۔ الافغانی فلسفی کی بجائے ایک کارکن تھا۔ چنانچہ ضروری ہے کہ اس کے کیریئر اور نظریات کو اس ایک ادبی کاوش کی روشنی میں نہ دیکھا جائے۔ بایں ہمہ اسلام کو مغربی آئیڈیل کے مطابق بنا کر دکھانے کی کوئی بھی کوشش مسلم دنیا میں اعتماد کے ایک نئے فقدان کی عکاس ہے جو بہت جلد نہایت تباہ کن بن گئی۔

الافغانی کے مصری شاگرد محمد عبدہٗ (1849-1905ء) کا نقطۂ نظر مختلف تھا۔ اس نے اپنی سرگرمیاں صرف مصر میں مرکوز کرنے اور مسلمانوں کی عقلی تربیت پر توجہ دینے کا فیصلہ کیا۔ اُس کی پرورش روایتی اسلامی انداز میں ہوئی تھی جس کے باعث وہ صوفی شیخ درویش کے اثر میں آگیا۔ شیخ نے تعلیم دی تھی کہ سائنس اور فلسفہ خدا کا علم حاصل کرنے کے دو نہایت محفوظ راستے تھے۔ نتیجتاً جب عبدہٗ نے قاہرہ کی مؤقر جامعہ الازہر میں مطالعہ شروع کیا تو جلد ہی قدیم طرز کے نصاب سے اکتا گیا۔ اس کی بجائے وہ الافغانی کی جانب متوجہ ہوا جس نے اُسے منطق، الٰہیات، فلکیات، طبیعیات اور تصوف کے مضامین سے روشناس کروایا۔ مغرب میں کچھ

مسیحیوں نے محسوس کیا کہ سائنس عقیدے کی دشمن تھی، لیکن مسلمان صوفیا نے اکثر ریاضی اور سائنس کو مراقبہ میں بطور سہارا استعمال کیا تھا۔ آج کچھ زیادہ ریڈیکل شیعہ باطنی فرقے، مثلاً دروز یا علوی جدید سائنس میں خصوصی دلچسپی رکھتے ہیں۔ اسلامی دنیا میں مغربی سیاست کے متعلق سنگین تحفظات پائے جاتے ہیں لیکن چند ایک لوگ ہی خدا پر ایمان کی مغربی سائنس کے ساتھ مفاہمت کروانے میں کوئی مسئلہ سمجھیں گے۔

عبدہٗ مغربی ثقافت کے ساتھ رابطہ بننے پر جوش تھا اور بالخصوص کونت، ٹالسٹائی اور ہربرٹ سپنسر کے زیرِ اثر آیا جو اُس کا ذاتی دوست بھی تھا۔ اُس نے کبھی بھی ایک مکمل طور پر مغربی اندازِ حیات نہ اپنایا، مگر اپنی عقلی پرداخت کے لیے بڑے شوق کے ساتھ باقاعدگی سے یورپ کا دورہ کیا کرتا تھا۔ اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اُس نے اسلام کو چھوڑ دیا۔ عبدہٗ کسی بھی مصلح کی طرح اپنے عقیدے کی جڑوں کی جانب مراجعت چاہتا تھا۔ چنانچہ اُس نے رسول کریم ﷺ اور خلفائے راشدین والے جذبے کی جانب واپسی کی حمایت کی۔ تاہم، یہ چیز جدیدیت کی رجعت پسندانہ تردید نہیں تھی۔ عبدہٗ نے اصرار کیا کہ مسلمانوں کو سائنس ٹیکنالوجی اور سیکولر فلسفے کا لازماً مطالعہ کرنا چاہیے تاکہ جدید دنیا میں اپنی جگہ بنا سکیں۔ مسلمانوں کو مطلوب عقلی آزادی حاصل کرنے کے قابل بنانے کے لیے شریعت میں اصلاح لازمی ہے۔ الافغانی کی طرح اُس نے بھی اسلام کو ایک منطقی عقیدہ بنا کر پیش کرنے کی کوشش کرتے ہوئے کہا کہ قرآن میں عقل اور مذہب انسانی تاریخ میں پہلی مرتبہ ہمراہی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے پہلے الہام معجزات، قصوں اور غیر منطقی بدائع و صنائع پر مشتمل تھا، لیکن قرآن نے ان قدیمی طریقوں سے رجوع نہ کیا۔ اس نے ثبوت پیش کیا اور مشرکین کے خیالات کو جانچا اور اُنھیں عقل کے ترازو میں تولا۔26 فیلسوف کے خلاف الغزالی کی چڑھائی غیر معتدل تھی۔ اس نے زہد اور استدلالیت کے درمیان تفریق پیدا کر دی تھی جس نے علما کی عقلی بنیاد کو متاثر کیا۔ الازہر کے فرسودہ نصاب میں یہ امر واضح تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کو چاہیے تھا کہ قرآن کی عقلی روح کی جانب واپس جائیں۔ تاہم، عبدہٗ نے ایک مکملاً Reduerionist یا تخفیفی استدلالیت سے گریز کیا۔ اس نے ایک حدیث کا حوالہ دیا: "خدا کی تخلیق پر غور کرو مگر اُس کی فطرت پر نہیں، ورنہ تم فنا ہو جاؤ گے۔" عقل خدا کے اساسی وجود کا ادراک نہیں کر سکتی تھی جو بدستور پر اسراریت میں ملفوف رہا۔ ہم

بس اس امر کو ہی ثابت کر سکتے ہیں خدا کسی بھی اور ہستی سے مشابہ نہیں: ماہرین الٰہیات کے دیگر تمام سوالات بیکار ہیں اور قرآن نے اُنھیں "ظن" قرار دے کر برطرف کر دیا۔

ہندوستان میں سرکردہ مصلح سر محمد اقبال (1877-1938ء) تھا، جو مسلمانانِ ہند کے لیے ویسی ہی شخصیت بن گیا جو گاندھی ہندوؤں کے لیے تھا۔ وہ بنیادی طور پر ایک استغراقی۔ صوفی اور اردو شاعر۔ تھا لیکن اُس نے مغربی تعلیم حاصل کی اور فلسفہ میں ڈاکٹریٹ ڈگری بھی لی تھی۔ دوبرگساں، نطشے اور اے این وائٹ ہیڈ کا پرجوش معتقد تھا اور اُن کی بصیرتوں کی روشنی میں فلسفہ میں نئی جان ڈالنے کی کوشش کی۔ اقبال خود کو مشرق اور مغرب کے درمیان ایک پُل خیال کر تھا۔ اُس نے اپنی نظر میں ہندوستان میں اسلام کے انحطاط کو مایوس کن خیال کیا۔ اٹھارھویں صدی میں مغلیہ سلطنت کو زوال آنے کے بعد سے ہندوستانی مسلمانوں نے ہمیشہ خود کو بے وقعت پایا تھا۔ وہ مشرقِ وسطیٰ میں اپنے بھائیوں جیسی خود اعتمادی نہیں رکھتے تھے جہاں اسلام کی جڑیں اپنی زمین میں تھیں۔ نتیجتاً وہ انگریزوں کے سامنے اور بھی زیادہ دفاعی اور غیر محفوظ گئے۔ اقبال نے شاعری و فلسفہ کے ذریعے اسلامی اصولوں کی تخلیقی انداز میں تشکیل نو کر کے اپنے لوگوں کے زخم پر مرہم رکھنے کی کوشش کی۔

اقبال نے نطشے جیسے مغربی فلسفیوں سے انفرادیت کی اہمیت کا اکتساب کیا۔ ساری کائنات ایک مطلق کی نمائندہ تھی جو فردیت (Individuation) کی اعلیٰ ترین صورت تھا اور جسے انسانوں نے "خدا" کہا تھا۔ اپنی منفرد فطرت سے آگاہ ہونے کے لیے تمام انسانوں کو مزید خدا جیسا بننے کی ضرورت تھی۔ اس کا مطلب تھا کہ ہر فرد کو زیادہ انفرادی، زیادہ تخلیقی اور عمل میں اس تخلیقیت کا اظہار کرنے والا بننا چاہیے۔ مسلمانانِ ہند کی مجہولیت اور فنائے ذات کو ایک طرف رکھنا ضروری تھا۔ اجتہاد کا اصول اُنھیں نئے خیالات قبول کرنے کے لیے تیار کرتا ہے، خود قرآن نے بھی متواتر نظر ثانی اور اپنا تجزیہ کرنے کا تقاضا کیا۔ الافغانی اور عبدہٗ کی طرح اقبال نے بھی دکھانے کی کوشش کی کہ نتائجیت پسندانہ رویہ، ترقی کی کنجی، بالاصل اسلام کی دین اور قرونِ وسطیٰ کے دوران مسلم سائنس و ریاضی کے توسط سے مغرب کو منتقل ہوا۔ اساسی (Axial) عہد کے دوران عظیم اقبالی یا Confessional مذاہب کی بعثت سے انسانیت کی ترقی مسائل سے دوچار تھی، کیونکہ اس کا انحصار خداداد اور بصیرت یافتہ افراد پر

آنحضرت ﷺ کی رسالت ان وجدانی کوششوں کا نقطۂ عروج تھی اور اس نے مزید کسی الہام کو غیر ضروری بنا دیا۔ چنانچہ لوگ عقل اور سائنس پر بھروسا کر سکتے تھے۔

بد قسمتی سے مغرب میں انفرادیت پسندی بت پرستی کی ایک نئی صورت بن گئی تھی، کیونکہ اب یہ بجائے خود مقصد بن گئی تھی۔ لوگ بھول گئے تھے کہ تمام حقیقی انفرادیت کا ماخذ خدا تھا۔ فرد کے جینیئس کو اگر بے لگام چھوڑ دیا جاتا تو یہ خطرناک نتائج سے دوچار کر سکتا تھا۔ خود کو خدا قرار دینے والے سپرمین — جیسا کہ نطشے نے تصور کیا — کی نسل ایک خوفناک امکان تھی: گوں کو ایک قبول شدہ دستور کے چیلنج کی ضرورت تھی جو لمحۂ موجود کی تمناؤں اور خیالات سے ماورا ہوتا۔ آئیڈیل کے مغربی بگاڑ کے خلاف حقیقی انفرادیت یا خودی کی فطرت کو برقرار رکھنا اسلام کا مشن تھا۔ ان کے پاس مردِ کامل کا اپنا صوفی آئیڈیل موجود تھا — حاصل تخلیق اور غایتِ نہایت خود کو اعلیٰ ترین سمجھنے اور باقیوں کو بنظرِ تحقیر دیکھنے والے سپرمین کے برعکس مردِ کامل یا مردِ مومن مطلق کے سامنے سربسجود اور لوگوں کو ساتھ لے کر چلنے والا تھا۔ دنیا کی موجودہ حالت کا مطلب تھا کہ ترقی کا دارومدار ایک طبقۂ اشراف پر تھا جو موجود سے پرے دیکھ سکتے اور انسانیت کو مستقبل کی جانب لیجا سکتے تھے۔ انجام کار ہر کسی کو خدا میں ایک کامل انفرادیت حاصل ہوتی۔ اسلام کے کردار کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر جانب دارانہ تھا، لیکن یہ مغرب میں اسلام کی قیمت پر مسیحیت کو بری الذمہ قرار دیے جانے کے لیے جاری متعدد کوششوں کی بہ نسبت زیادہ لطیف بھی تھا۔ سپرمین آئیڈیل کے متعلق اس کا تذبذب زندگی کے آخری برسوں کے دوران منی میں ہونے والے واقعات کی روشنی میں قابلِ توجیہ تھا۔

اُس وقت مشرقِ وسطیٰ کے عرب مسلمان مغربی خطرے کو قابو کرنے میں اپنی قابلیت کے حوالے سے پر اعتماد نہیں تھے۔ سن 1920ء میں جب برطانیہ اور فرانس نے مشرقِ وسطیٰ پر چڑھائی کی اس سال کو عام النحب یعنی تباہی کا سال کہا گیا۔ سلطنتِ عثمانیہ کے انہدام کے بعد عربوں کو خود مختاری کی امید تھی، ہور اس نئے غلبے پر یوں لگنے لگا جیسے وہ کبھی بھی اپنی قسمت مالک نہیں بنیں گے۔ یہ افواہ بھی اُڑی کہ انگریز فلسطین کو صیہونیوں کے حوالے کرنے جا رہے تھے، کہ جیسے عرب باشندوں کا وجود ہی نہ ہو۔ ندامت اور ذلت کا احساس بہت شدید تھا۔ کینیڈین محقق ولفرڈ کینٹ ویل سمتھ نشاندہی کرتا ہے کہ یہ عظمتِ رفتہ کی یادوں کا نتیجہ تھا: "مثلاً

جدید عرب اور جدید امریکی کے درمیان خلیج میں عظمتِ رفتہ کی یادیں رکھنے والے اور موجودہ عظمت کے احساس سے سرشار معاشرے کے مابین عمیق فرق بنیادی اہمیت کا معاملہ ہے۔[27] اس کے نہایت اہم مذہبی اثرات تھے۔ مسیحیت مطلق طور پر ایک دکھ اور معاندت کا مذہب ہے، اور کم از کم مغرب میں یہ بجا طور پر مشکل زمانوں میں معتبر ترین رہا ہے۔ دنیاوی شان و شوکت کو مصلوب مسیح کی شبیہ کے مدِ مقابل رکھنا آسان نہیں۔ تاہم، اسلام ایک کامیابی کا مذہب ہے۔ قرآن نے تعلیم دی کہ منشائے الٰہی کے مطابق (عدل، مساوات اور دولت کی منصفانہ تقسیم) زندہ رہنے والا معاشرہ ناکام نہیں ہو سکتا۔ مسلم تاریخ اس کی تصدیق کرتی لگتی تھی۔ یسوع کے برعکس آنحضرت ﷺ کی زندگی ناکام نہیں بلکہ زبردست کامیابی سے عبارت تھی۔ ساتویں اور آٹھویں صدیوں کے دوران مسلم سلطنت کی زبردست توسیع نے آپ کی کامیابیوں کو چار چاند لگائے۔ اسے خدا پر مسلم عقیدے کا نتیجہ خیال کرنا فطری امر تھا: اللہ نہایت مؤثر ثابت ہوا اور تاریخ کی تماشا گاہ میں اپنا کہا سچ کر دکھایا تھا۔ مسلم کامیابی جاری رہی۔ منگول حملوں جیسی آفات پر بھی قابو پا لیا گیا۔ صدیوں کے دوران امت نے تقریباً تقدیس حاصل کر لی تھی اور اللہ کی موجودگی کا انکشاف کیا تھا۔ تاہم، اب لگتا تھا کہ مسلم تاریخ میں کوئی اساسی خرابی ہو گئی تھی۔ اس چیز نے خدا کے ادراک کو بھی ناگزیر طور پر متاثر کیا۔ تب کے بعد بہت سے مسلمانوں نے اسلامی تاریخ کو واپس پٹڑی پر لانے اور قرآنی وژن کو دنیا بھی مؤثر بنانے پر توجہ مرکوز کی ہے۔

احساسِ ندامت اس وقت اور بھی بڑھ گیا جب یورپ کے ساتھ تعلقات بننے پر پتا چلا کہ اہلِ مغرب آنحضرت ﷺ اور آپ کے مذہب کو کس قدر منفی انداز میں دیکھتے تھے۔ مسلم تحقیق دتفتیش اعتذار پسندوں (Apologetics) یا ماضی کی کامیابیوں کے خواب دیکھنے کے لیے وقف تھی — ایک خطرناک نشہ۔ خدا اب مرکزِ توجہ نہیں رہا تھا۔ کینٹ ویل سمتھ 1930ء سے 1948ء تک کے مصری جریدے "الازہر" کا بغور جائزہ لینے کے بعد اس عمل کی کڑیاں ملاتا ہے۔ اس عرصہ کے دوران جریدے کے دو ایڈیٹر رہے۔ 1930ء سے 1933ء تک اس کا انتظام اعلیٰ درجے کے روایت پسند الخضر حسین نے چلایا جو مذہب کو سیاسی اور تاریخی وجود کی بجائے ایک ماورائی تصور کے طور پر دیکھتا تھا۔ اسلام ایک تلقین تھا، آئندہ عمل کے لیے ایک راہ، نہ کہ ایک ایسی حقیقت جو مکمل طور پر حاصل ہو گئی ہو۔ چونکہ الوہی آئیڈیل کو انسانی زندگی

میں مجسم کرنا ہمیشہ مشکل۔ حتی کہ ناممکن ۔ تھا، اس لیے حسین امت کی ماضی یا حال کی ناکامیوں سے مایوس نہیں تھا۔ اس نے کافی اعتماد کے ساتھ مسلمانوں کے رویے پر تنقید کی اور جابسے جیسے الفاظ اس کے دور میں جریدے کے شماروں میں کافی زیادہ ملتے ہیں۔ تاہم، یہ بھی واضح ہے کہ حسین ایک ایسے شخص کی الجھن کا تصور نہیں کر سکتا تھا جو یقین تو کرنا چاہتا تھا مگر کر نہیں پاتا تھا۔ اللہ کی حقیقت کو من و عن مان لیا گیا تھا۔ ایک پرانے شمارے میں یوسف al-Dijni نے اپنے مضمون میں خدا کی ہستی کے حق میں پرانے غایتی (Teleological) استدلال کا خاکہ پیش کیا۔ سمتھ نشان دہی کرتا ہے کہ انداز بنیادی طور پر تعظیم سے بھرپور تھا اور الوہی موجودگی کو آشکار کرنے والی فطرت کی خوب صورتی اور لطافت کو پرزور انداز میں سراہا گیا۔ الدجنی کو اللہ کے موجود ہونے پر کوئی شک نہیں تھا۔ اس کا مضمون خدا کی ہستی کے منطقی مظاہرے کی بجائے ایک مراقبہ ہے، اور اُسے کوئی پروا نہ تھی کہ مغربی سائنس دان عرصہ پہلے اس ثبوت کا بھانڈا پھوڑ چکے تھے۔ پھر بھی یہ رویہ فرسودہ تھا۔ جریدے کی مقبولیت کم ہو گئی۔

1933ء میں جب فرید واجدی نے ادارت سنبھالی تو قارئین کی تعداد دوگنی ہو گئی۔ واجدی کو سب سے بڑی فکر اپنے قارئین کو یہ یقین دلانا تھی کہ اسلام بالکل ٹھیک تھا۔ حسین کو خیال نہیں آیا تھا کہ اسلام (خدا کے ذہن میں ایک ماورائی تصور) کو وقتاً فوقتاً سہارے کی ضرورت تھی۔ لیکن واجدی نے اسلام کو خطرے سے دوچار ایک انسانی دستور کے طور پر دیکھا۔ اہم ترین ضرورت اسے قابل توجیہہ بنانا اور سراہنا ہے۔ جیسا کہ ولفرڈ کینٹ ویل سمتھ نشان دہی کرتا ہے، واجدی کی تحریریں ایک عمیق غیر مذہبی پن کے رنگ میں رنگی ہوئی ہیں۔ اپنے پیش روؤں کی طرح وہ متواتر دلیل دیتا ہے کہ مغرب محض اسی چیز کی تعلیم دے رہا تھا جسے اسلام نے صدیوں پہلے دریافت کر لیا تھا، لیکن ان کے برخلاف وہ شاذ ہی کبھی خدا کا حوالہ دیتا ہے۔ "اسلام" کی انسانی حقیقت اس کی مرکزی دلچسپی تھی: اور اس دنیاوی قدر نے کچھ لحاظ سے ماورائی خدا کی جگہ لے لی۔ سمتھ اپنی بات ختم کرتے ہوئے کہتا ہے:

"سچا مسلمان وہ نہیں جو اسلام پر ایمان رکھتا ہے.... بالخصوص تاریخی اسلام پر۔ بلکہ سچا مسلمان وہ ہے جو خدا پر ایمان رکھتا اور پیغمبر کے ذریعے آنے والی وحی پر کاربند ہو۔ مؤخر الذکر کو کافی زیادہ سراہا گیا۔ لیکن سچے لگاؤ کا فقدان ہے۔ اور ان صفحات میں خدا حیرت

انگیز طور پر شاذ و نادر ہی نمودار ہوتا ہے۔28

اس کی بجائے ایک عدم استحکام اور خود توقیری کا فقدان پایا جاتا ہے۔ اہل مغرب کی رائے نہایت کمپرسی کی ساتھ محسوس کی جانے لگی تھی۔ حسین جیسے لوگوں نے مذہب اور خدا کی مرکزی حیثیت کو سمجھا تھا، لیکن جدید دنیا کے ساتھ رابطہ کھو بیٹھے تھے۔ جدیدیت کے ساتھ جڑے ہوئے لوگوں کو خدا کا احساس نہیں رہا تھا۔ اس عدم استحکام میں سے سیاسی سرگرمی ابھری جو جدید بنیاد پرستی کا وصف ہے، اور خود بنیاد پرستی بھی خدا سے پیچھے ہٹ رہی ہے۔

یورپ کے یہودی بھی اپنے عقیدے پر جارحانہ تنقید سے متاثر ہوئے تھے۔ جرمنی میں یہودی فلسفیوں نے اپنے بقول "یہودیت کی سائنس" وضع کی تھی جس نے یہودی تاریخ کو ہیگلی اصلاحات میں نئے سرے سے لکھا تاکہ اس الزام کا جواب دیا جا سکے کہ یہودیت ایک مطیع، بیگانہ کر دینے والا عقیدہ تھی۔ اسرائیل کی تاریخ کی اس نئی تعبیر میں طبع آزمائی کرنے والا پہلا شخص سولومن فارم سٹیچر (89-1808ء) تھا۔ اس نے "The religion of the Spirit" (1841ء) میں خدا کو تمام چیزوں میں نفوذ پذیر روح عالم کے طور پر بیان کیا۔ تاہم، یہ روح دنیا پر منحصر نہیں تھی، جیسا کہ ہیگل نے دلیل دی تھی۔ فارم سٹیچر نے اصرار کیا کہ یہ استدلال کی پہنچ سے باہر تھی، اور خدا کے جوہر اور افعال کے درمیان قدیم امتیاز سے رجوع کیا۔ ہیگل نے توصیلی زبان کے استعمال کو جائز قرار دیا تھا، جب کہ فارم سٹیچر نے کہا کہ خدا کے متعلق بات کرنے کا واحد موزوں وسیلہ علامات تھیں، کیونکہ خدا فلسفیانہ تصورات کی پہنچ سے ماورا تھا۔ بایں ہمہ یہودیت اولین ایسا مذہب تھا جو اللہ کے ایک ترقی یافتہ تصور پر پہنچا اور جلد ہی ساری دنیا کو دکھا دیا کہ حقیقی روحانی مذہب کیسا تھا۔

قدیمی، پاگان مذہب نے خدا کو فطرت کے ساتھ شناخت کیا۔ فارم سٹیچر نے دلیل دی کہ یہ برجستہ، فکر سے عاری دور نسل انسانی کا عہدِ شیر خواری تھا۔ جب انسانوں نے ایک حد تک شعور ذات حاصل کر لیا تو الوہیت کے ایک زیادہ پیچیدہ تصور کو وصول کرنے کے لیے تیار تھے۔ وہ محسوس کرنے لگے کہ "خدا" یا "روح" فطرت میں سمائے ہوئے نہیں بلکہ اس سے بالا اور ماورا میں موجود تھے۔ اللہ کے اس نئے تصور تک پہنچنے والے پیغمبروں نے ایک اخلاقی مذہب کا پرچار کیا۔ شروع میں اُنھیں یقین تھا کہ ان کے رویا یا الہامات کا منبع اپنے سے باہر ایک قوت

میں تھا، لیکن آہستہ آہستہ اُنھوں نے سمجھ لیا کہ وہ ایک مکمل طور پر خارجی خدا پر منحصر نہیں بلکہ اپنی روح سے بھر پور فطرت سے القایافتہ تھے۔ یہودی خدا کا یہ اخلاقیاتی تصور حاصل کرنے والے اولین لوگ تھے۔ جلاوطنی کے طویل برسوں اور ہیکل سے محرومی نے خارجی محرکات اور سہاروں پر ان کا انحصار ختم کر دیا تھا۔ یوں وہ ترقی کر کے مذہبی شعور کے ایک برتر درجے تک پہنچے اور خدا تک آزادانہ رسائی کے قابل بنے۔ وہ مراقباتی کاہنوں اور نہ ہی ایک بیگانی شریعت کے معتقد تھے، جیسا کہ کانٹ و ہیگل نے کہا تھا۔ اس کی بجائے انھوں نے اپنے اذہان اور انفرادیت کے ذریعے خود کو پانا سیکھا تھا۔ مسیحیت اور اسلام نے یہودیت کی روش اپنانے کی کوشش کی مگر زیادہ کامیاب نہ ہوئے۔ اب یہودیوں کو نجات مل گئی تھی، لہٰذا وہ جلد ہی مکمل آزادی حاصل کر لیتے۔ اُنھیں ترقی کے اس حتمی مرحلے کے لیے تیاری کرنا چاہیے تھی — رسوماتی ضوابط کو برطرف کر کے جو تاریخ میں ایک سابق اور کم ترقی یافتہ مرحلے کی باقیات تھے۔

مسلم مصلحین کی طرح یہودیت کی سائنس کے مفسرین تو اپنے مذہب کو ایک کلیتاً منطقی عقیدہ بنا کر پیش کرنے کے لیے بے قرار تھے۔ وہ بالخصوص قبالہ سے نجات پانے کو بے تاب ہوئے جو شبتائی زوی کی تذلیل آمیز ناکامی اور ہاسدیت کے عروج کے دور سے ہی باعثِ پریشانی بنا ہوا تھا۔ نتیجتاً سیموئیل ہرش، جس نے 1842ء میں "The Riligious Philosophy of Jews" شائع کی، نے اسرائیل کی ایک تاریخ لکھی جس میں یہودیت کی صوفیانہ جہت کو نظر انداز کرتے ہوئے تصورِ آزادی پر مرکوز خدا کی ایک اخلاقیاتی، منطقی تاریخ پیش کی۔ "میں" کہنے کی قابلیت کسی انسان کو ممیز کرتی تھی۔ یہ شعورِ ذات ایک چھینی نہ جا سکنے والی شخصی آزادی کا نمائندہ تھا۔ پاگان مذہب ہی خود مختاری پیدا کرنے کے قابل نہیں ہوا تھا، کیونکہ انسانی ترقی کے بہت سے ابتدائی مراحل میں شعورِ ذات کا تحفہ اوپر سے آیا ہوا لگتا تھا۔ پاگانوں نے اپنی شخصی آزادی کا ماخذ فطرت میں کھوجا تھا اور وہ مانتے تھے کہ اُن کی کچھ ایک برائیاں ناگزیر تھیں۔ تاہم، ابراہام نے اس پاگان تقدیر پرستی اور انحصاریت کو مسترد کر دیا۔ وہ خدا کے حضور خود کو پوری طرح قائم رکھ کر کھڑا ہوا۔ اس قسم کے آدمی کو زندگی کے ہر پہلو میں خدا ملتا ہے۔ کائنات کے مالک خدا نے دنیا کو اس طرح ترتیب دیا ہے کہ ہمیں یہ داخلی آزادی حاصل کرنے میں مدد ملے، اور ہر ایک فرد کو خدا نے خود یہ سبق سکھایا ہے۔ یہودیت ایک

غادمانہ عقیدہ نہیں تھا، جیسا کہ غیر یہودیوں کا خیال تھا۔ یہ ہمیشہ مثلاً مسیحیت سے زیادہ ترقی یافتہ مذہب رہا تھا جس نے یہودی جڑوں سے قطع تعلق کر لیا اور پاگان ازم کی غیر استدلالیت اور توہمات پرستی کی جانب واپس لوٹ گئی۔

ناشان کروشمال (1785-1840ء) کی "Guide for the Perplexed of Our Time" 1841ء میں بعد از موت شائع ہوئی۔ اس نے اپنے ساتھیوں کی طرح باطنیت سے دامن نہ بچایا تھا۔ وہ قبالہ پسندوں کی طرح "خدا" یا "روح" یالاشے کہنا اور خدا کی آشکاری کو بیان کرنے کے لیے قبالہ پسندوں والا استعارۂ صدور استعمال کرنا پسند کرتا تھا۔ اس نے کہا کہ یہودیوں کے کارنامے خدا پر ایک ادنیٰ انحصاریت کا نہیں بلکہ اجتماعی شعور کی کارکردگیوں کا نتیجہ تھے۔ صدیوں کے دوران یہودیوں نے آہستہ آہستہ اپنے تصورِ خدا کو بہتر بنایا تھا۔ چنانچہ خروج کے وقت خدا کو معجزات میں اپنا آپ ظاہر کرنا پڑا۔ تاہم، بابل سے واپسی کے وقت یہودیوں نے الٰہ کا ایک زیادہ ترقی یافتہ ادراک حاصل کر لیا تھا اور اب اشاروں اور معجزوں کی ضرورت نہیں رہی تھی۔ خدا کی پرستش کا یہوودی تصور غلامانہ انحصاریت نہیں تھا، بلکہ یہ تقریباً قطعی طور پر فلسفیانہ آئیڈیل سے مطابقت رکھتا تھا۔ مذہب اور فلسفے کے درمیان واحد فرق یہ تھا کہ مؤخر الذکر خود کو تصورات میں بیان کرتا تھا، جبکہ مذہب نے استعاراتی زبانی استعمال کی، جیسا کہ ہیگل نشاندہی کرتا ہے۔ پھر بھی اس قسم کی علامتی زبان موزوں تھی، کیونکہ خدا اپنے متعلق ہمارے تمام خیالات و نظریات سے بڑھ کر ہے۔ درحقیقت ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے کیونکہ وجود کا ہمارا تجربہ بہت جزوی اور محدود ہے۔

نجات کے پیدا کردہ نئے اعتماد کو روس اور مشرقی یورپ میں زار الیگزینڈر سوم کے تحت 1881ء میں ایک خوفناک سامیت مخالفت کی لہر اُٹھنے پر شدید دھچکا لگا۔ مغربی یورپ بھی اس کی لپیٹ میں آیا۔ یہودیوں کو آزاد کرنے والے پہلے ملک فرانس میں سامیت مخالفت کو ایک ہسٹیریائی اُٹھان ملی جب یہودی افسر الفرڈ ڈریفس کو 1894ء میں غداری کے غلط الزام میں سزا دی گئی۔ اسی سال کارل لیوگر نامی سامیت مخالف ویانا کا میئر منتخب ہوا۔ البتہ جرمنی میں ایڈولف ہٹلر کے برسرِ اقتدار آنے سے پہلے یہودی خود کو محفوظ ہی سمجھتے تھے۔ لہٰذا ہرمان کوہن (1842-1918ء) ابھی تک کانٹ و ہیگل کی مابعد الطبیعیاتی سامیت مخالفت پر مشغول لگتا تھا۔

یہودیت کے ایک غلامانہ عقیدہ ہونے کے الزام پر سب سے زیادہ تشویش مند نظر آنے والے کوہن نے خدا کو ایک خارجی حقیقت ماننے سے انکار کیا جو اوپر بیٹھا اطاعت گزاری کا تقاضا کرتا تھا۔ خدا محض انسانی ذہن کا تشکیل دیا ہوا ایک تصور، اخلاقیاتی آئیڈیل کی ایک علامت تھا۔ جلتی ہوئی جھاڑی کی بائبلی کہانی (جب خدا نے موسیٰ کو اپنے بارے میں کہا تھا کہ میں جو ہوں سو ہوں) پر بحث کرتے ہوئے کوہن نے دلیل دی کہ یہ اس امر کا ایک قدیمی اظہار تھا کہ جسے ہم "خدا" کہتے ہیں وہ محض وجود بالذات ہے۔ خدا ہمارے تجربے میں آنے والی محض ہستیوں سے قطعی مختلف تھا جو صرف اس بنیادی ہستی میں ہی حصہ دار ہی ہو سکتی ہیں۔" "The Religion of Reason Drawn from the Sources of Judaism" (1919ء) میں کوہن بدستور اصرار کرتا ہے کہ خدا محض ایک انسانی تصور ہے۔ تاہم، وہ انسانی زندگی میں مذہب کے جذباتی کردار کی قدر افزائی بھی کرنے لگا تھا۔ "خدا" جیسا کوئی محض اخلاقی تصور ہماری ڈھارس نہیں بندھا سکتا۔ مذہب ہمیں پڑوسی سے محبت کرنے کی تعلیم دیتا ہے، چنانچہ یہ کہنا ممکن ہے کہ خدائے مذہب—خدائے اخلاقیات و فلسفہ کے مقابلے میں —وہی متاثر کن محبت تھا۔

یہ تصورات فرانز روزن زویگ (1886-1929ء) کی جانب سے تمام شناخت دیے جانے کی پیداوار تھے جس نے یہودیت کا ایک کلیتاً مختلف تصور وضع کیا۔ یہ تصور اُسے معاصرین سے جدا کرتا ہے۔ وہ نہ صرف اولین وجودیت پسندوں میں سے ایک تھا، بلکہ اُس کے تشکیل دیے ہوئے نظریات مشرقی مذاہب سے بھی قریب تر تھے۔ شاید اس کی غیر انحصاریت کی وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ جوانی میں اُس نے یہودیت ترک کر دی، غنا سطی بنا اور پھر راسخ العقیدہ یہودیت کی جانب حتمی واپسی سے قبل مسیحیت قبول کرنے کے متعلق سوچتا رہا۔ روزن زویگ نے پرزور انداز میں انکار کیا کہ توریت کی پابندی ایک استبدادی خدا پر غلامانہ، پست انحصاریت کی حوصلہ افزائی کرتی تھی۔ مذہب محض اخلاقیات نہیں بلکہ اللہ کے ساتھ ایک ملاقات تھا۔ محض انسانوں کے لیے ماورائی خدا سے روبروئی کس طرح ممکن تھی؟ روزن زویگ نے ہرگز نہ بتایا کہ یہ ملاقات کس قسم کی تھی — یہ اس کے فلسفے کا ایک کمزور پہلو ہے۔ اس نے روح کو انسان اور فطرت کے ساتھ مدغم کرنے کے لیے ہیگل کی کوشش پر عدم اعتماد ظاہر کیا: اگر ہم محض اپنے انسانی شعور کو روحِ عالم کا ایک پہلو خیال کر لیں تو ہم حقیقی معنوں میں فرد نہیں رہتے۔

حقیقی وجودیت پسند روزن زویگ نے ہر ایک انسان کی مطلق علیحدگی پر زور دیا۔ ہم میں سے ہر شخص تنہا ہے، انسانیت کے انبوہِ عظیم میں گمشدہ اور خوف زدہ۔ خدا سے رجوع کرنے پر ہی ہم اس گمنامی اور خوف سے نجات پاتے ہیں۔ چنانچہ خدا ہماری انفرادیت کو کم نہیں کرتا، بلکہ ہمیں مکمل شعورِ ذات حاصل کرنے کے قابل بناتا ہے۔

خدا کے ساتھ کسی بشر پیکری انداز میں ہماری ملاقات ہونا ناممکن ہے۔ خدا ہستی کی دھرتی ہے، ہماری اپنی ہستی کے ساتھ اس حد تک بندھی ہوئی کہ ہمارے لیے اس سے "بات کرنا" بھی ممکن نہیں، کہ جیسے وہ محض ہم جیسا ہی ایک اور شخص ہو۔ کوئی ایسے الفاظ یا خیالات نہیں جو خدا کو بیان کر سکیں۔ اس کی بجائے توریت کے احکامات اُس کے اور انسانوں کے درمیان خلیج کو پاٹتے ہیں۔ یہ محض قوانین نہیں، جیسا کہ غیر یہودی (*goyim*) سمجھتے ہیں۔ یہ شعائرِ مقدسہ (ساکرامنٹس) ہیں، علامتی افعال جو اپنے سے ماورا کی نشاندہی کرتے اور یہودیوں کو اُس الوہی جہت سے متعارف کرواتے ہیں جو ہم میں سے ہر ایک کی ہستی کی تہہ میں موجود ہے۔ ربیوں کی طرح روزن زویگ نے کہا کہ احکامات اس قدر واضح طور پر علامتی ہیں—کیونکہ عموماً ان کا اپنا کوئی مفہوم نہیں—کہ وہ ہمیں ہمارے محدود الفاظ و تصورات سے پرے ناقابلِ بیان وجود بالذات کی جانب مائل کرتے ہیں۔ وہ ہمیں ایک ہوش مندانہ سماعت، منتظر رویہ اپنانے میں مدد دیتے ہیں تاکہ ہم اپنی ہستی کی دھرتی پر جمے ہوئے اور مرکوز رہیں۔ چنانچہ متزوا (Mitzvot) یعنی احکامات خودکار نہیں۔ فرد کے لیے ان کا اکتساب لازمی ہے تاکہ ہر ایک متزوا ایک خارجی حکم نہ رہے بلکہ میرے داخلی رویے، میرے اندرونی "لزوم" کا اظہار کرے۔ اگرچہ توریت بالتخصیص طور پر یہودی مذہبی دستور تھی، لیکن مکاشفہ یا الہام صرف بنی اسرائیل تک محدود نہیں تھا۔ روزن زویگ علاماتی اظہارات میں خدا سے ملا جو روایت کے مطابق یہودی تھیں، لیکن کوئی سیحی مختلف علامات استعمال کرتا۔ خدا کے متعلق عقائد بنیادی طور پر اقبالی بیانات نہیں بلکہ داخلی رویوں کی علامات تھے۔ مثلاً تخلیق اور مکاشفہ کے عقائد خدا اور دنیاوی زندگی میں ہونے والے حقیقی واقعات کا لفظی بیان نہیں تھے۔ مکاشفہ کی کہانیاں ہمارے ذاتی تجربۂ خدا کا بیان تھیں۔ تخلیق کی کہانیاں ہماری انسانی ہستی کی ناپائیداری کی علامتی صورت تھیں —اس ہستی کو ممکن بنانے والی اساس پر ہماری قطعی انحصاریت کا تحمل کر دینے والا علم۔ خالق کی حیثیت میں

خدا کو اس وقت تک اپنی مخلوقات کی کوئی فکر نہیں ہوتی جب تک وہ ہم میں سے ہر ایک پر خود کو منکشف نہ کردے، لیکن اگر وہ خالق یعنی تمام ہستی کی اساس نہ ہوتا تو مذہبی تجربہ ساری انسانیت کے لیے بے معنی ہو جاتا۔ یہ خرقِ عادت وقوعوں کا ایک سلسلہ ہی رہتا۔ مذہب کے متعلق روزن زویگ کے ہمہ گیر وژن نے اُسے نئی سیاسی، یہودیت سے منسلک بنادیا جو نئی سیاسی مخالفت کے جواب میں ابھر رہا تھا۔ اس نے کہا کہ اسرائیل ارضِ موعودہ میں نہیں بلکہ مصر میں ایک "لوگ" بنے تھے، اور صرف تبھی ابدی لوگ بننے کا مقدر پا سکتے تھے جب وہ ارضی دنیا کے ساتھ اپنے روابط منقطع کر لیتے اور سیاست میں ملوث نہ ہوتے۔

مگر روز افزوں سامیت مخالفت کا نشانہ بننے والے یہودی کو محسوس ہوا کہ وہ سیاسی بیگانگی کے متحمل ہو سکتے ہیں۔ وہ ہاتھ پہ ہاتھ دھرے مسیحا یا خدا کا انتظار نہیں کر سکتے تھے جو اُنھیں بچانے کے لیے آتا۔ اُنھیں اپنے لوگوں کو نجات خُود دلانا تھی۔ روس میں اقلیتوں کو مارنے کی اولین منظم مہم کے بعد پہلے سال 1882ء میں یہودیوں کے ایک ٹولے نے مشرقی یورپ کو چھوڑ کر فلسطین میں رہائش اختیار کی۔ وہ قائل تھے کہ یہودی اپنا ایک ملک حاصل کیے بغیر نامکمل، اجنبیت کا شکار انسان رہیں گے۔ صیون (یروشلم کی مرکزی پہاڑیوں میں سے ایک) واپسی کی تمنا ایک سیکولر تحریک کے طور پر شروع ہوئی، کیونکہ تاریخ کے نشیب و فراز نے صیونیوں کو قائل کر لیا تھا کہ ان کا مذہب اور خدا کارآمد نہیں۔ روس اور مشرقی یورپ میں صیونیت انقلابی سوشلزم کا شاخسانہ تھی جو کارل مارکس کی تھیوریز کو عملی روپ دے رہا تھا۔ یہودی انقلابی آگاہ ہوئے تھے کہ ان کے کامریڈ بھی زار جیسے ہی سامیت مخالف تھے۔ اُنھیں خطرہ محسوس ہوا کہ ایک کمیونسٹ حکومت میں بھی ان کی قسمت نہیں بدلے گی۔ واقعات نے ان کی بات درست ثابت کردی۔ چنانچہ ڈیوڈ بن گریون (1886-1973ء) جیسے پُرجوش نوجوان سوشلسٹوں نے اپنا سامان باندھا اور فلسطین روانہ ہو گئے۔ انھوں نے ایک مثالی معاشرہ تخلیق کرنے کا عزم کر رکھا تھا جو غیر یہودیوں کے لیے مشعلِ راہ اور سوشلسٹ ہزاریے کا نقیب بنتا۔ دیگر کے پاس ان مارکسی خوابوں کے لیے وقت نہیں تھا۔ کرشماتی آسٹریائی تھیوڈور ہرزل (1860-1904ء) نے نئی یہودی مہم کو ایک آبادیاتی منصوبے کے طور پر لیا: ایک یورپی استبدادی طاقت کے زیرِ سایہ یہودی ریاست اسلامی بیابان میں ترقی کا ہراول دستہ بنتی۔

اپنے واشگاف سیکولرازم کے باوجود صیونیت نے جبلی طور پر خود کو روایتی مذہبی اصطلاحات میں بیان کیا اور بنیادی طور پر یہ ایک بے خدا مذہب تھی۔ یہ مستقبل کے لیے وجدانی اور باطنی امیدوں سے بھری ہوئی تھی: اس نے نجات، زیارت اور دوبارہ جنم کے قدیم موضوعات سے استفادہ کیا۔ صیونیوں نے نجات یافتہ ذات کی علامت کے طور پر اپنے نئے نام رکھنے کا دستور تک اپنا لیا۔ چنانچہ ایک ابتدائی مبلغ آشر گنزبرگ، نے خود کو احد ہام یعنی "لوگوں میں سے ایک" کہا۔ اب وہ اپنا آدمی تھا کیونکہ اس نے خود کو نئی قومی روح کے ساتھ شناخت کر لیا اگرچہ وہ فلسطین میں یہودی ریاست بنانا ممکن نہیں سمجھتا تھا۔ وہ تو بس وہاں ایک "روحانی مرکز" چاہتا تھا جو بنی اسرائیل کے واحد مرکز کے طور پر خدا کی جگہ لے۔ یہ زندگی کے تمام امور کا "سمت نما" ہوتا، "دل کی گہرائیوں تک جاتا" اور "ہر کسی کے احساسات سے جڑا ہوتا۔" صیونیوں نے پرانا مذہبی رجحان الٹ دیا تھا۔ یہودیوں نے ایک ماورائی خدا کی جانب سمت بند ہونے کی بجائے یہاں دنیا میں ہی تسکین پانا چاہی۔ عبرانی لفظ *Hagshamah* (لفظی مطلب "ٹھوس بنانا") قرونِ وسطیٰ کے یہودی فلسفہ میں ایک منفی اصلاح ہوا کرتی تھی، اور اس سے مراد انسانی یا طبعی خواص کو خدا سے منسوب کرنے کی عادت تھی۔ صیونیت میں *Hagshamah* کا مطلب تسکین بن گیا۔ زمینی دنیا میں اسرائیل کی امیدوں کی تجسیم۔ اب مقدس پن آسمانوں پر ہی نہیں تھا: لفظ کے مکمل ترین مفہوم میں فلسطین ایک "مقدس سرزمین تھا۔

اولین پہل کار ہارون ڈیوڈ (وفات 1922ء) کی تحریروں میں دیکھا جا سکتا ہے کہ یہ کتنا مقدس تھا۔ وہ ایک راسخ العقیدہ یہودی تھا اور 47 برس کی عمر تک ایک قبالہ پسند رہا۔ تب اس نے صیونیت اختیار کر لی۔ سفید بالوں اور ڈاڑھی والے ضعیف و نحیف شخص گورڈن نے نوجوان نوآبادکاروں کے ہمراہ کھیتوں میں کام کیا، رات کے وقت وجدانی حالت میں ان کے گرد چھلانگیں لگاتے ہوئے چلّاتا: "شادمانی.....! .....شادمانی!!" اس نے لکھا کہ سابق ادوار میں سرزمین اسرائیل کے ساتھ دوبارہ جڑنے کا تجربہ شکینہ کا ایک مکاشفہ کہلاتا تھا۔ ارضِ مقدس ایک مقدس قدر بن گئی تھی، اس میں ایک روحانی قوت صرف ان یہودیوں کے لیے قابلِ رسائی تھی جنھوں نے اپنے اندر بے مثال یہودی جذبہ پیدا کیا تھا۔ اس تقدس کو بیان کرتے

وقت گورڈن نے قبالی اصطلاحات استعمال کیں جو کبھی خدا کی پراسرار اقلیم پر لاگو کی جاتی تھیں:

> یہودی کی روح سرزمین اسرائیل کے فطری ماحول کی اولاد ہے۔ صراحت، ایک لا محدود طور پر صاف آسمان کی گہرائی، ایک واضح تناظر، پاکیزگی کی دھند۔ حتیٰ کہ الوہی نامعلوم بھی اس واضح پن میں غائب ہوتا معلوم ہوتا، محدود آشکار نور سے لامحدود مخفی نور میں سرکتا ہوا۔ دنیا کے لوگ اس واضح تناظر اور نہ ہی یہودی روح میں ضوفشاں اس نامعلوم کو سمجھتے ہیں۔29

ابتدا میں مشرقِ وسطیٰ کا زمینی منظر اُس کی مادرِ وطن روس سے اس قدر مختلف تھا کہ گورڈن نے اسے خوفناک اور اجنبی پایا۔ مگر اُس نے محسوس کیا کہ وہ محنت (*avodah*، یہ لفظ ایک مذہبی رسم کا نام بھی ہے) کے ذریعے اِسے اپنا بنا سکتا تھا۔ صیونی دعویٰ کرتے تھے کہ عربوں نے زمین نظر انداز کیا تھا، لہٰذا یہودی محنت کر کے اِسے اپنے لیے مسخر کرتے اور ساتھ ہی ساتھ خود کو جلاوطنی کی بیگانگی سے نجات بھی دلاتے۔ سوشلسٹ صیونیوں نے اپنی پہل کار تحریک کو "تسخیر محنت" کا نام دیا: ان کی *Kibbutzim* (یہود بستیاں) سیکولر خانقاہیں بن گئیں جہاں وہ مل جُل کر رہتے اور اپنی نجات کے لیے راہ ڈھونڈتے۔ اُن کی کاشت کاری دوبارہ پیدائش اور ہمہ گیر محبت کے ایک باطنی تجربے تک لے گئی۔ جیسا کہ گورڈن نے وضاحت کی:

> "میرے ہاتھ جتنے زیادہ محنت کے عادی ہوتے گئے میری آنکھوں اور کانوں نے دیکھنا اور سننا سیکھا اور میرے دل نے اس میں موجود کو سمجھنا سیکھا، میری روح بھی پہاڑیوں کو پھلانگنا، اوپر چڑھنا اور تیرنا سیکھ گئی۔ میری روح نے نامعلوم وسعتوں تک پھیلنا، ارد گرد کی تمام زمین کو بانہوں میں لینا، ساری دنیا اور اس میں موجود ہر چیز کو گلے لگانا اور خود کو ساری کائنات کے ساتھ بغل گیر دیکھنا سیکھا۔30

ان کا کام ایک سیکولر عبادت تھی۔ 1927ء کے قریب نسبتاً جوان پہل کار اور محقق ابوراہم شلونسکی (73-1900ء) — جس نے سڑک بنانے کی مزدوری کی تھی — نے سرزمین اسرائیل کے نام یہ نظم لکھی:

اچھی ماں، مجھے رنگ برنگ کی شان دار عبا پہنا،
اور صبح سویرے مجھے کھیتوں میں لے چل۔

میری زمین عبادتی شال کی طرح نور میں ملفوف ہے۔
مکان فصیل کی طرح سامنے کھڑے ہیں؟
اور ہاتھ سے لگائے ہوئے فائلکٹری (Phylactery)* منیوں کی طرح نیچے آتے ہیں
خوب صورت شہر یہاں اپنے خالق کے لیے صبح کی عبادت کرتا ہے۔
اور تخلیق کاروں میں سے ایک تیرا بیٹا ابوراہم ہے،
اسرائیل کا ایک سڑکیں بنانے والا نغمہ خواں۔31

صیونی کو خدا کی ضرورت نہیں رہی تھی: اب وہ خود خالق تھا۔

دیگر صیونیوں نے ایک زیادہ روایتی عقیدہ برقرار رکھا۔ قبالہ پسند ابراہام آئزک کک (1865-1935ء) — جس نے فلسطینی یہودیوں کے سربراہ ربی کے طور پر خدمات انجام دیں — کا سرزمین اسرائیل میں آمد سے قبل غیر یہودی دنیا کے ساتھ رابطہ بہت کم تھا۔ اُس نے اصرار کیا کہ جب تک خدا کی خدمت کا مطلب ایک مخصوص ہستی کی خدمت کرنا تھا (مذہب کے آئیڈیلز اور فرائض سے جدا ہستی) تب تک وہ "اس ناپختہ نقطۂ نگاہ سے پاک نہیں ہو گا جو ہمیشہ مخصوص موجودات پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔"32 خدا محض ایک ہستی نہیں تھا: *En Sof* شخصیت جیسی تمام انسانی تصورات سے بالاتر تھا۔ خدا کو ایک مخصوص ہستی کے طور پر تصور کرنا بُت پرستی اور ایک قدیمی ذہنیت کا اشارہ تھا۔ لیکن یہ ملحدانہ صیونیت محض ایک پڑاؤ تھی۔ خدا پہل کاروں میں سرگرم عمل تھا: الوہی چنگاریاں تاریک کے ان "بھوسوں" میں مقید ہو گئی تھیں اور نجات کی منتظر تھیں۔ چاہے یہودیوں نے ایسا سوچا یا نہیں، مگر وہ اپنے جوہر میں خدا سے ناقابلِ علیحدگی تھے اور خدا کے منصوبوں کو محسوس کیے بغیر تکمیل کر رہے تھے۔ جلاوطنی کے دوران روح القدس اپنے لوگوں سے دور ہو گیا تھا۔ انھوں نے شکینہ کو کنیساؤں اور مطالعہ گاہوں میں دور کہیں چھپا دیا تھا، لیکن جلد ہی اسرائیل کو دنیا کا روحانی مرکز بننا اور غیر یہودیوں پر خدا کا حقیقی تصور آشکار کرنا تھا۔

* چمڑے کا چھوٹا سا ڈبہ جس میں عبرانی صحائف رکھتے ہیں۔ یہودی مرد صبح کی عبادت کے وقت اِسے پہنتے ہیں تاکہ شریعت کی یاد دہانی ہوتی رہے۔ (مترجم)

اس طرح کی روحانیت خطرناک ہو سکتی تھی۔ ارضِ مقدس کے ساتھ عقیدت ہمارے اپنے عہد میں یہودی بنیاد پرستی کی بت پرستی کو جنم دیتی۔ "تاریخی" اسلام سے والہانہ وابستگی نے مسلم دنیا میں بھی اسی قسم کی بنیاد پرستی میں حصہ ڈالا تھا۔ یہودی اور مسلمان دونوں ہی ایک تاریک دنیا میں معنی تلاش کرنے کے تگ و دو میں تھے۔ لگتا تھا کہ تاریخ کے خدا نے اُنھیں ناکام کر دیا تھا۔ صیونیوں کا یہ خوف بجا تھا کہ اُن کے لوگ کہیں صفحۂ ہستی سے ہی نہ مٹ جائیں۔ بہت سے یہودیوں کے لیے خدا کا روایتی تصور ہالوکاسٹ (خاتمۂ زماں) کے بعد ایک ناممکنیت بن جاتا۔ نوبل انعام یافتہ ایلی ویزل نے ہنگری میں اپنے بچپن کے دوران صرف خدا کے لیے زندگی گزاری تھی، اس کی زندگی کی تشکیل تالمودی اصولوں کے تحت ہوئی تھی، اور اُسے ایک روز قبالہ کے اسرار میں بیعت ملنے کی توقع تھی۔ لڑکپن میں اُسے آشوز (Auschwitz) اور پھر Buchenwald لایا گیا۔ ڈیتھ کیمپ میں اپنی پہلی رات کے دوران لاشیں جلانے کی بھٹی۔ جہاں اُس کی ماں اور بہن کی لاشیں پھینکی گئی تھیں۔ سے کالے دھوئیں کے مرغولے آسمان پر بلند ہوتے دیکھتے ہوئے اُسے معلوم ہو گیا کہ شعلے ہمیشہ کے لیے اس کے ایمان کو چاٹ گئے تھے۔ وہ ایک ایسی دنیا میں تھا جو نطشے کی تصور کردہ بے خدا دنیا جیسی مجازی (Objective Correlative) تھی۔ "میں وہ شبینہ خامشی کبھی نہیں بھولوں گا جس نے مجھے ہمیشہ کے لیے جینے کی خواہش سے محروم کر دیا۔" اس نے کئی برس بعد لکھا، "میں ان ساعتوں کو کبھی نہیں بھولوں گا جنھوں نے میرے خدا اور میری روح کو قتل کر دیا اور میرے خوابوں کو خاک میں ملا دیا۔"[33]

ایک روز گستاپو نے کسی بچے کو پھانسی دے دی۔ حتیٰ کہ SS بھی ہزاروں لوگوں کے سامنے ایک نوجوان لڑکے کو پھانسی دیے جانے کے خیال سے گھبرائے۔ ویزل بتاتا ہے کہ بچے کا چہرہ "غمگین فرشتے" جیسا تھا، وہ زرد رُو لڑکا خاموشی اور سکون سے دار پہ چڑھا۔ ویزل کے پیچھے کھڑے قیدیوں میں سے ایک نے کہا، "خدا کہاں ہے؟ کہاں ہے وہ؟" لڑکے کی جان نکلنے میں کوئی آدھا گھنٹہ لگا، جس کے بعد قیدیوں کو اُس کا چہرہ دیکھنے پر مجبور کیا گیا۔ اسی آدمی نے دوبارہ کہا، "اب خدا کہاں ہے؟" اور ویزل نے اپنے اندر سے کسی آواز کو جواب دیتے ہوئے سنا: "وہ کہاں ہے؟ وہ یہاں ہے۔ وہ دار پہ لٹکا ہوا ہے۔"[34]

دستوئیفسکی نے کہا تھا کہ واحد بچے کی موت بھی خدا کو ناقابلِ قبول بنا سکتی تھی، لیکن غیر انسانی پن سے بخوبی واقف دستوئیفسکی نے بھی اس جسم کے حالات میں ایک بچے کی موت کا تصور نہیں کیا تھا۔ آشوز کا خوفناک واقعہ متعدد زیادہ روایتی تصورہائے خدا کے لیے ایک کھلا چیلنج ہے۔ ماورائیت میں گمشدہ، فلسفیوں کا دور دراز خدا ناقابلِ برداشت بن گیا۔ بہت سے یہودی اب خدا کے بائبلی تصور سے منسلک نہیں رہ سکتے تھے جو۔ وہ ویزل کی ہم نوائی میں کہتے ہیں۔ آشوز میں مر گیا۔ ایک ذاتی خدا کا تصور مشکلات سے مملو ہے۔ اگر یہ خدا قادرِ مطلق ہے تو وہ ہالوکاسٹ کو واقع ہونے سے روک سکتا تھا۔ اگر وہ اِسے روکنے کے قابل نہیں تھا تو وہ نااہل اور بے کار تھا: اگر وہ اسے روک سکتا مگر نہ روکنے کا فیصلہ کرتا تو وہ ایک عفریت ہے۔ یہودی واحد ایسے لوگ نہیں جو مانتے ہیں کہ ہالوکاسٹ نے روایتی الٰہیات کا خاتمہ کر دیا۔

مگر یہ بھی درست ہے کہ آشوز میں بھی کچھ یہودیوں نے تالمود کا مطالعہ اور روایتی تہواروں کی پابندی کرنا جاری رکھا۔ اس لیے نہیں کہ انھیں خدا کی جانب سے نجات دلائے جانے کی امید تھی، بلکہ اس لیے کہ یہ با معنی تھا۔ ایک کہانی کے مطابق آشوز میں ایک روز یہودیوں کے ایک گروپ نے خدا پر مقدمہ چلایا۔ انھوں نے اُس پر ظلم اور بے وفائی کے الزامات عائد کیے۔ حضرت ایوبؑ کی طرح اُنھیں بھی اس جاری غلط کاری کے درمیان شر اور دکھ کے مسئلے پر عام جوابات سے تسلی نہ ہوئی۔ انھیں خدا کے لیے کوئی جواز نہ ملا، سو انھوں نے اُسے مجرم گردانا اور غالباً موت کا مستحق قرار دیا۔ ربّی نے سزا سنائی۔ تب اُس نے اوپر دیکھا اور کہا کہ مقدمے کی کارروائی ختم ہو گئی ہے: اب شام کی عبادت کا وقت ہے۔

باب 11

خدا کا مستقبل؟

بیسویں صدی کے اختتام پر (جب یہ کتاب لکھی گئی) لگتا ہے کہ ہماری جانی پہچانی دنیا بیتی جا رہی ہے۔ عشروں تک ہم نے اس علم کے ساتھ زندگی گزاری کہ ہمارے اپنے بنائے ہوئے ہتھیار کرۂ ارض سے انسانی حیات کا صفایا کر سکتے ہیں۔ سرد جنگ تو شاید ختم ہو گئی ہو، لیکن لگتا ہے کہ نیا عالمی نظام بھی پرانے والے کی بہ نسبت کم خوفناک نہیں۔ ہم ماحولیاتی تباہی کے امکان سے دوچار ہیں۔ ایڈز وائرس ناقابلِ تجدید پیمانے پر تباہی کا خطرہ بن کر منڈلا رہا ہے۔ دو یا تین پشتوں کے اندر اندر آبادی اتنی زیادہ ہو جائے گی کہ سیارہ ناکافی پڑ جائے گا۔ ہزاروں لوگ قحط اور خشک سالی کے باعث دم توڑ رہے ہیں۔ ہم سے پہلے کی پشتوں نے بھی دنیا کا خاتمہ قریب محسوس کیا، مگر لگتا ہے کہ ہم ایک ناقابلِ تصور مستقبل سے دوچار ہیں۔ آنے والے برسوں میں خدا کا تصور کیسے باقی رہے گا؟ یہ چار ہزار سال کے دوران متواتر خود کو حالات کے تقاضوں کے مطابق ڈھالتا رہا، مگر ہماری اپنی صدی میں زیادہ سے زیادہ لوگوں نے جانا ہے کہ یہ اُن کے لیے کارآمد نہیں رہا، اور جب مذہبی تصورات مؤثر نہ رہیں تو محو ہو جاتے ہیں۔ شاید خدا واقعی ماضی کا ایک تصور ہے۔ امریکی محقق پیٹر برجر نے کہا ہے کہ ہم ماضی کا موازنہ اپنے دور کے ساتھ کرتے وقت اکثر ایک

دوہرا معیار اپناتے ہیں۔ جب ماضی کا تجزیہ کیا اور اسے نسبتی بنائے جائے تو مستقبل کو اس عمل سے پاک رکھا جاتا ہے اور ہماری موجودہ پوزیشن ایک مطلق بن جاتی ہے۔ چنانچہ "عہد نامۂ جدید کے مصنفین کو اُن کے اپنے عہد میں گڑے ہوئے ایک کھوٹے شعور کا شکار خیال کیا جاتا ہے، لیکن تجزیہ کار اپنے عہد کے شعور کو ایک خالص عقلی رحمت کے طور پر لیتا ہے۔[1]

انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل میں سیکولریت پسندوں نے سائنسی عہد میں الحاد پرستی کو انسانیت کی ایک ناقابلِ تنسیخ حالت کے طور پر دیکھا۔

اس نقطۂ نظر کی حمایت میں کافی کچھ موجود ہے۔ یورپ میں گرجا گھر خالی ہو رہے ہیں، لادینیت چند پہل کاروں کی عرق ریزی سے حاصل کردہ آئیڈیالوجی نہیں رہی بلکہ غالب مزاج بن گئی ہے۔ ماضی میں یہ ہمیشہ ایک مخصوص تصورِ خدا کی پیداوار تھی، لیکن اب لگتا ہے کہ الٰہیات کے ساتھ اس کا خلقی تعلق نہیں رہا اور یہ ایک سیکولر معاشرے میں زندگی گزارنے کے تجربے کا برجستہ ردعمل بن چکی ہے۔ نٹشے کے دیوانے کے اردگرد جمع تماشائیوں کی طرح بہت سے لوگ خدا کے بغیر زندگی کے امکان سے دل گرفتہ نہیں ہوئے۔ دیگر اُس کی غیر حاضری کو ایک مثبت راحت پاتے ہیں۔ ہم میں سے جن لوگوں کو ماضی میں مذہب نے مشکل میں ڈالا وہ ہمارے بچپن کو دہشت زدہ کرنے والے خدا سے چھٹکارا پانا باعث خلاصی سمجھتے ہیں۔ ایک منتقم معبود کے سامنے دم دبا کر نہ بھاگنا زبردست ہے جو اپنے اصولوں کی اطاعت نہ کیے جانے کی صورت میں ہمیں ابدی لعنت کی دھمکی دیتا ہے۔ ہم ایک نئی عقلی آزادی کے حامل ہیں اور جرأت مندانہ انداز میں، ایمان کے مشکل عقدوں میں الجھے بغیر اپنے نظریات کے مطابق چل سکتے ہیں۔ ہم تصور کرتے ہیں کہ ہمارے تجربے میں آنے والا مخفی معبود یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں کا مستند و معتبر خدا ہے، اور ہمیشہ ہی تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محض ایک گمراہی ہے۔

مایوسی بھی موجود ہے۔ ژاں پال سارتر (1905-80ء) نے انسانی شعور میں خدا کے بنائے ہوئے سوراخ کے متعلق بات کی جہاں خدا ہمیشہ سے موجود تھا۔ بایں ہمہ، اُس نے اصرار کیا کہ اگر خدا موجود بھی تھا تو اُسے مسترد کرنا لازمی تھا، کیونکہ خدا کا تصور ہماری آزادی کے منافی ہے۔ روایتی مذہب ہمیں بتاتا ہے کہ ہمیں مکمل انسان بنانے کے لیے انسانیت کے تصورِ خدا سے مطابقت اختیار کرنا ہوگی۔ اس کی بجائے ہم پر لازم ہے کہ بنی نوع انسان کو مجسم آزادی نہ

سمجھیں۔ سارتر کی ملحدیت ایک ڈھارس بندھانے والا مسلک نہیں تھا، لیکن دیگر وجودیت پسندوں نے خدا کی عدم موجودگی کو ایک مثبت نجات کے طور پر لیا۔ موریس مرلو پونٹی (1908-61ء) نے دلیل دی کہ خدا ہمارے احساس تحیر کو بڑھانے کی بجائے درحقیقت اس کی نفی کرتا ہے۔ چونکہ خدا مطلق طاقت کا نمائندہ ہے، لہٰذا ہمارے پاس کرنے یا پانے کو کچھ بھی باقی نہیں۔ البیر کامیو (1913-60ء) نے ایک ہیروئی ملحدیت کا پرچار کیا۔ لوگوں کو چاہیے کہ وہ خدا کو پرزور انداز میں مسترد کر دیں تاکہ اپنی تمام تر محبت فکرمندی نوع انسان پر نچھاور کر سکیں۔ جیسا کہ ہمیشہ ہوتا ہے، ملحدین ایک نکتہ اٹھاتے ہیں۔ یقیناً ماضی میں خدا تخلیقیت بیان کرنے کے لیے استعمال ہوا تھا، اگر وہ ہر ممکنہ مسئلے اور صورت حال کا جواب ایک کمبل سے بھی مانگتا تو واقعی ہمارے احساس تحیر یا کامیابی کو کچل سکتا تھا۔ ایک پرجوش اور راسخ ملحدیت کسی تھکی ہاری یا غیر مکتفی خدا پرستی کی بہ نسبت زیادہ مذہبی ہو سکتی ہے۔

1950ء کی دہائی کے دوران اے جے آئر (1910-91ء) جیسے منطقی ثبوتیت پسند نے پوچھا کہ آیا خدا پر یقین رکھنا با معنی تھا یا نہیں۔ علم کا واحد معتبر ذریعہ فطری علوم تھے کیونکہ اِس علم کو تجربے کی کسوٹی پہ جانچا جا سکتا تھا۔ آئر یہ نہیں پوچھ رہا تھا کہ خدا پر شک کیا جائے یا نہیں، بلکہ اُس کا سوال یہ تھا کہ خدا کے تصور کا کوئی مفہوم ہے یا نہیں۔ اس نے کہا کہ اگر ہم کسی بیان کے درست یا غلط ہونے کا مظاہرہ نہ کر سکیں تو وہ بے معنی ہے۔ یہ کہنا بے معنی نہیں کہ "مریخ پر ذہین حیات موجود ہے" کیونکہ ضروری ٹیکنالوجی کے بغیر ہمارے پاس اس کی تصدیق کا کوئی طریقہ نہیں۔ اسی طرح آسمان پر روایتی بوڑھے آدمی پر سیدھا سادا یقین رکھنے والا شخص یہ بیان دیتے وقت بے معنی نہیں ہوتا کہ: "میں خدا پر یقین رکھتا ہوں،" کیونکہ ہم موت کے بعد ہی اس کے درست یا غلط ہونے کا پتا لگا سکیں گے۔ نسبتاً زیادہ رقیق ایمان کے حامل شخص کو مسائل پیش آتے ہیں جب وہ کہتا ہے: "خدا ہماری تفہیم کے کسی بھی حوالے سے وجود نہیں رکھتا،" "یا خدا لفظ کے انسانی مفہوم میں خیر نہیں ہے۔" یہ بیانات بہت مبہم ہیں۔ اِنھیں پرکھنا ناممکن ہے، چنانچہ یہ بے معنی ہیں، جیسا کہ آئر نے کہا، "الٰہیات اس قدر بے ہنگم ہے اور جن جملوں میں 'خدا' آتا ہے وہ اس قدر غیر مربوط اور ناقابلِ تصدیق یا ناقابلِ تردید ہیں کہ عقیدہ یا ایمان ہونے یا نہ ہونے کی بات کرنا منطقی طور پر ناممکن ہے۔"[2] ملحدیت بھی خدا پرستی جیسی ہی ناقابلِ

فہم اور بے معنی ہے۔ خدا کے تصور میں ایسا کچھ بھی نہیں کہ اس کی تردید یا اس پر شک کیا جائے۔

فرائیڈ کی طرح ثبوتیت پسند بھی یقین رکھتے تھے کہ مذہبی یقین ایک ناپختہ پن کا نمائندہ تھا جس کا ازالہ سائنس کرے گی۔ 1950ء کی دہائی سے لسانیات دان فلسفیوں نے منطقی ثبوتیت پر تنقید کرتے ہوئے نکتہ اٹھایا کہ آئر کا اصولِ توثیق خود بھی قابلِ توثیق نہیں تھا۔ آج سائنس کے بارے میں ہمارا اس جتنا رجائیت پسند ہونا کم قرین قیاس ہے جو صرف طبعی فطرت کی دنیا کی ہی وضاحت کر سکتی ہے۔ ولفرڈ کینٹ ویل سمتھ نے نشان دہی کی کہ منطقی ثبوتیت پسندوں نے ایک ایسے دور میں خود کو بطور سائنس دان پیش کیا جب تاریخ میں پہلی مرتبہ سائنس نے فطری دنیا کو انسانیت سے بیّن عدم ربط میں دیکھا تھا۔ جن بیانات کا حوالہ آئر نے دیا وہ سائنس کے معروضی حقائق کے لیے تو ٹھیک ہیں مگر نسبتاً کم واضح انسانی تجربات کے لیے موزوں نہیں۔ شاعری یا موسیقی کی طرح مذہب اس قسم کی توثیق کو پسند نہیں کرتا۔ نسبتاً حالیہ دور میں انٹونی فلیو (Antony Flew) جیسے لسانی فلسفیوں نے کہا ہے کہ مذہبی کی بجائے فطری توضیح ڈھونڈنا زیادہ منطقی ہے۔ پرانے "ثبوت" کارآمد نہیں: ڈیزائن پر مبنی دلیل باطل ہو جاتی ہے کیونکہ ہمیں یہ دیکھنے کے لیے نظام سے باہر جانا ہو گا کہ آیا فطری مظاہر اپنے قوانین سے تحریک یافتہ ہیں یا محرک کہیں باہر ہے۔ ہمارے "ناپائیدار" یا "ناقص" ہستیاں ہونے کی دلیل کچھ بھی ثابت نہیں کرتی کیونکہ ہمیشہ ایک توضیح موجود ہو سکتی ہے جو قطعی تو ہے مگر مافوق الفطرت نہیں۔ فلیو فوئرباخ، مارکس یا وجودیت پسندوں کی بہ نسبت کم پرامید ہے۔ کوئی کرب انگیز کوئی ہیروئی استرداد موجود نہیں، بلکہ محض استدلال اور سائنس کے ساتھ ایک بہ امر حقیقت لگاؤ ہی آگے جانے کی واحد راہ ہے۔

تاہم، ہم نے دیکھا ہے کہ سبھی مذہبی لوگوں نے کائنات کے لیے توضیح کی خاطر "خدا کی جانب" نہیں دیکھا۔ بہت سوں نے ثبوتوں کو ایک سرخ ہیرنگ مچھلی کے طور پر لیا۔ صرف ان مغربی مسیحیوں نے سائنس سے خوف محسوس کیا جنھیں صحائف لفظ بہ لفظ پڑھنے اور عقائد کی تفسیریوں کرنے کی عادت پڑ گئی تھی کہ جیسے وہ حقیقی امور ہوں۔ اپنے فکری نظاموں میں خدا کے لیے کوئی جگہ نہ پانے والے سائنس دان اور فلسفی عموماً تصورِ خدا کو "علّتِ اول" بتاتے

ہیں۔ایک تصور جو قرونِ وسطیٰ کے دوران یہودیوں، مسلمانوں اور یونانی آرتھوڈوکس مسیحیوں نے انجام کار ترک کر دیا۔ اُنھیں مطلوب زیادہ موضوعی "خدا" ایک معروضی حقیقت کے طور پر (جو سب کے لیے ایک جیسی ہوتی) ثابت نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اسے کائنات کے ایک طبیعی نظام کے اندر دریافت نہیں کیا جاسکتا۔ بودھی نروان سے زیادہ نہیں۔

لسانیات دان فلسفیوں کی بہ نسبت 1960ء کی دہائی کے ریڈیکل ماہرین الٰہیات زیادہ ڈرامائی تھے جنھوں نے پُرجوش انداز میں نٹشے کی پیروی کی اور خدا کی رحلت کا اعلان کیا۔ تھامس جے Altizer نے "The Gospel of Christian Atheism" (1966ء) میں کہا کہ خدا کی رحلت کی "خوش خبری" نے ہمیں ایک استبدادی ماورائی معبود کی غلامی سے آزاد کر دیا تھا: "محض خدا کی رحلت کو قبول یا حتیٰ کہ اس کی خواہش کرنے سے ہی ہم ماورا، ایک اجنبی ماورا سے نجات پاسکتے ہیں جو مسیح میں خدا کی بیگانگی ذات" کے باعث تاریک ہو چکا ہے۔"[4] Altizer نے صوفیانہ اصطلاحات میں روح کی تاریک رات اور چھوڑے جانے کے دکھ کی بات کی۔ خدا کی رحلت کے بعد ہی خدا دوبارہ بامعنی بن سکتا تھا۔ الوہیت کے بارے میں ہمارے تمام پرانے تصورات کو الٰہیات کے دوبارہ جنم سے پہلے مرنا ضروری تھا۔ ہم ایک زبان اور ایک انداز کے منتظر تھے جس میں خدا کی کارفرمائی کی بات کرنا اب ممکن نہیں رہا تھا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی نے پرانی اسطوریات کو ناکارہ بنا دیا تھا۔ آسمان پر بیٹھے بوڑھے آدمی پر سیدھا سادا یقین اب قطعی ناممکن تھا، لیکن اسی طرح ماہرین الٰہیات کا زیادہ پیچیدہ ایمان بھی ناممکن تھا۔ ہمیں خدا کے بغیر ہی کام چلانا اور مسیح ناصری پر قائم رہنا ہوگا۔ انجیل "آزاد انسان کی خوش خبری تھی جس نے دوسرے انسانوں کو آزاد کیا۔" مسیح ناصری نجات دہندہ تھا، "ایسا انسان جو انسان کے مفہوم کا تعین کرتا ہے۔"[5]

ولیم ہیملٹن نے "Radical Theology and the Death of God" (1966ء) میں کہا کہ اس قسم کی الٰہیات کی جڑیں ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں تھیں جو ایک یوٹوپیائی تاثر رکھتا تھا اور جس کی کوئی اپنی بڑی الٰہیاتی روایت نہ تھی۔ خدا کی رحلت کی تمثیل تکنیکی عہد کے سماجی بگاڑ اور بربریت کی نمائندہ تھی جس نے پرانے انداز میں بائبلی خدا پر یقین رکھنا ناممکن بنا دیا۔ ہیملٹن نے خود اس ٹیکنالوجیکل موڑ کو بیسویں صدی میں پروٹسٹنٹ ہونے کا

ایک طریقہ خیال کیا۔ لوتھر اپنی عبا اتار کر دنیا میں نکل کھڑا ہوا تھا۔ اسی طرح وہ اور دیگر مسیحی ریڈیکل راسخ سیکولر آدمی تھے۔ وہ اُس مقدس مقام سے چلے آئے تھے جہاں خدا ہوا کرتا تھا۔ اُنھوں نے انسان یسوع کو ٹیکنالوجی، اقتدار، سیکس، دولت اور شہر کی دنیا میں کھوجا۔ جدید سیکولر انسان کو خدا کی ضرورت نہ تھی۔ کوئی خدا کا تشکیل دیا ہوا سوراخ ہیملٹن کے اندر نہ تھا: اُسے دنیا میں اپنا حل خود ڈھونڈنا تھا۔

1960ء کی پرجوش دہائی کی اس رجائیت میں کچھ کافی ناپسندیدہ عنصر موجود ہے۔ یقیناً ریڈیکلز کا کہنا درست تھا کہ خدا کے متعلق گفتگو کے پرانے طریقے ناممکن الحل ہو گئے تھے، لیکن 1990ء کی دہائی میں یہ احساس اندوہناک طور پر مشکل ہے کہ نجات اور ایک نئی صبح بس آنے ہی والی ہے۔ حتیٰ کہ اُس دور میں بھی، خدا کی رحلت والے ماہرین الٰہیات پر تنقید کی گئی، کیونکہ ان کا تناظر کھاتے پیتے، متوسط طبقے کے سفید فام امریکی والا تھا۔ جیمز ایچ کون جیسے سیاہ فام ماہرین الٰہیات نے پوچھا کہ سفید فام لوگ خدا کی رحلت کے ذریعے آزادی کی توثیق کا حق کیسے رکھتے تھے، حالانکہ اُنھوں نے خدا کے نام پر لوگوں کو حقیقتاً غلام بنا رکھا تھا۔ یہودی ماہر الٰہیات رچرڈ روبنسٹائن نے یہ سمجھنا ناممکن پایا کہ وہ نازی ہالوکاسٹ کے فوراً بعد ہی بے خدا انسانیت کے بارے میں اس قدر مثبت کیسے محسوس کر سکتے تھے۔ وہ خود بھی قائل تھا کہ تاریخ کے خدا کے طور پر تصور کردہ معبود آشوز میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مر گیا تھا۔ یورپی یہودی برادری کی تقریباً نابودگی کے بعد اُنھیں اپنے ماضی سے ناتا نہیں توڑنا چاہیے تھا۔ تاہم، آزاد یہودیت کا مہربان اخلاقی خدا کسی کام کا نہیں تھا۔ یہ بہت از حد انٹی سیپٹک تھا: اس نے زندگی کی ٹریجڈی کو نظر انداز کرتے ہوئے فرض کر لیا کہ دنیا بہتر ہو جائے گی۔ روبنسٹائن نے خود بھی یہودی صوفیا کے خدا کو ترجیح دی۔ وہ آئزک لُوریا کے عقیدۂ انقباض (Tsimtsum) سے متاثر ہوا۔ خدا کا اپنی مرضی سے اجنبی بن جانا جس کی بدولت دنیا معرضِ وجود میں آئی۔ تمام صوفیا نے خدا کو ایک لاشئیت کے طور پر دیکھا تھا جس میں سے ہم صادر ہوئے اور جس میں ہم سب کو واپس لوٹنا تھا۔ روبنسٹائن نے سارتر کے ساتھ اتفاق کیا کہ زندگی خالی ہے، اس نے صوفیا کے خدا کو لاشئیت کے اس انسانی تجربے میں داخل ہونے کا ایک تخیلاتی طریقہ خیال کیا۔[6]

دیگر یہودی ماہرین الٰہیات نے بھی لُوریا والے قبالہ میں راحت پائی۔ ہانس جوناس کو یقین

تھا کہ آشوز کے بعد ہم خدا کی قادرِ مطلق خوبی پر یقین رکھنے کے قابل نہیں۔ جب خدا نے دنیا بنائی تو اپنی مرضی سے خود کو محدود کر لیا اور انسانوں کو اس کمزوری میں شریک بنایا۔ اب وہ مزید کچھ نہیں کر سکتا اور انسانوں پر لازم ہے کہ عبادت و توریت کے ذریعے سرچشمۂ الوہیت کی کاملیت اور دنیا کو بحال کریں۔ برطانوی ماہر الٰہیات لوئس جیکوبس نے البتہ اس تصور کو ناپسند کرتے ہوئے *Tsimtsum* کی شبیہ کو ان گھڑ اور بشر پیکری پایا: یہ ہمیں پوچھنے پر مائل کرتا ہے کہ خدا نے اس قدر لغوی مفہوم میں دنیا کیسے تخلیق کی۔ بے طاقت خدا بے کار ہے اور انسانی وجود کے لیے کوئی معنی نہیں رکھ سکتا۔ اس کلاسیکی توضیح کی جانب واپسی بہتر ہے کہ خدا انسانوں سے عظیم تر ہے اور اس کی سوچ اور طریقے ہمارے والے نہیں۔ شاید خدا ناقابلِ فہم ہو، مگر لوگ اس ناقابلِ بیان خدا پر بھروسا کرنے اور ایک معنی کی توثیق کی آپشن رکھتے ہیں۔ چاہے بے معنویت میں گھری ہوئی حالت میں ہی سہی۔ جیکوبس کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے رومن کیتھولک ماہر الٰہیات ہانس کنگ *Tsimtsum* کی خیالی اسطورہ کی بجائے ایک زیادہ استدلالی توضیح کی ٹریجڈی کو ترجیح دیتا ہے۔ اُس نے نکتہ اٹھایا کہ بنی نوع انسان ایک کمزور خدا پر نہیں مگر زندہ خدا پر ایمان رکھ سکتے ہیں جس نے لوگوں کو آشوز میں دعا مانگنے کی ہمت دی۔

کچھ لوگوں کی نظر میں تصورِ خدا میں کوئی مفہوم ڈھونڈنا اب بھی ممکن ہے۔ سوئس ماہر الٰہیات کارل بارتھ (1886-1968ء) نے شلیئر ماخر کے لبرل پروٹسٹنٹ ازم (جو مذہبی تجربے پر زور دیتا ہے) کے خلاف کریانددی۔ لیکن وہ فطری دینیات (Theology) کا ایک سرکردہ مخالف بھی تھا۔ اس کے خیال میں خدا کو منطقی حوالوں سے بیان کرنے کی کوشش ایک بنیادی غلطی تھی۔ نہ صرف انسانی ذہن کی تحدیدات کے باعث بلکہ اس وجہ سے بھی کہ "ذلت" (Fall) کے نتیجے میں انسانیت بگاڑ کا شکار ہو گئی تھی۔ خدا کے بلم کا واحد ماخذ بائبل تھی۔ یہ دنیا غالباً تمام دنیاؤں سے بدتر تھی: تجربہ محال ہے، فطری استدلال محال ہے، انسانی ذہن بگاڑ زدہ اور ناقابلِ اعتبار ہے اور دیگر عقائد سے سیکھنے کا کوئی امکان موجود نہیں۔ عقل کی قوتوں پر اس قسم کی بنیادی تشکیک کو صحیفے کی صداقتوں کی اس قدر غیر تنقیدی قبولیت کے ساتھ ملانا صحت مندانہ نہیں۔

پال ٹلیچ (1868-1965ء) پوری طرح قائل تھا کہ روایتی مغربی خدا پرستی

(Theism) کا شخص خدا اب ترک کرنا ہو گا، لیکن وہ یہ بھی یقین رکھتا تھا کہ مذہب نوعِ انسان کے لیے لازمی ہے۔ ایک گہری جڑیں رکھنے والی تشویش انسانی حالت کا حصہ ہے، یہ نیوراتی نہیں کیونکہ اس کا تدارک نہیں ہو سکتا اور کوئی تدبیر اسے رفع نہیں کر سکتی۔ ہمیں متواتر زیاں کا خوف اور نابودیت کا ڈر لاحق ہے، کیونکہ ہم اپنے جسموں کو درجہ بدرجہ انحطاط کا شکار ہوتے دیکھتے ہیں۔ ٹلچ نے نطشے سے اتفاق کیا کہ شخصی خدا ایک نقصان دِہ تصور اور رحلت کا مستحق تھا۔

> فطری واقعات میں مداخلت کرنے والے ایک "شخصی خدا" کا تصور، یا "فطری واقعات کی ایک خود مختار علت" ہونے کا خیال خدا کو دیگر کی طرح ایک فطری معروض، ہستیوں کے درمیان ایک ہستی بناتا ہے، جو شاید اعلیٰ ترین تو ہو مگر ہے ایک ہستی ہی۔ یہ بلاشبہ طبیعی نظام کی تباہی ہی نہیں بلکہ کسی بھی بامعنی تصورِ خدا کی تباہی بھی ہے۔[7]

کائنات کے معاملات میں دخل دیتے رہنے والا خدا لغو تھا، انسانی آزادی اور تخلیقیت میں مداخلت کرنے والا خدا ایک آمر تھا۔ اگر خدا کو ایک اپنی دنیا میں ایک ذات کی صورت میں رکھنا ہے، ایک انا جو ایک "تو" سے مربوط ہے، ایک علت جو اپنے معلول سے الگ ہے، تو "وہ" ایک موجود بنتا ہے، نہ کہ وجود بالذات۔ ایک قادرِ مطلق، علیم و خبیر آمر زمینی فرماں رواؤں سے زیادہ مختلف نہیں جنھوں نے ہر چیز اور ہر شخص کو صرف اپنے زیرِ اختیار مشین کے کل پرزے ہی بنایا۔ اس قسم کے خدا کو مسترد کرنے والی ملحدیت کافی قابلِ توجیہ ہے۔

اس کی بجائے ہمیں اس ذاتی خدا سے بالاتر "خدا" کی جستجو کرنی چاہیے۔ اس میں کچھ بھی نیا نہیں۔ بائبلی ادوار سے ہی خدا پرست (Theists) خدا کی پیراڈاکسیکل (متناقض) فطرت سے آگاہ رہے اور انھیں معلوم تھا کہ شخصی خدا ماورائے شخصیت الوہیت کے ساتھ توازن پاتا تھا۔ ہر دعا ایک تضاد تھی، کیونکہ اس میں کسی ایسے شخص سے کلام کی کوشش کی جاتی جس سے بات کرنا ناممکن تھا، اس میں کسی ایسی ہستی سے مہربانی کی درخواست کی جاتی جو درخواست سے پہلے ہی ان پر عنایت کر دیتا یا نہ کرتا، اس میں ایک ایسے خدا کو "تو" کہا جاتا جو موجود بالذات ہونے کے ناتے ہماری انا سے بھی زیادہ "میں" کے قریب تھا۔ ٹلچ نے خدا کی تعریف کو ہستی کی سرزمین کے طور پر ترجیح دی۔ اس قسم کے ایک خدا میں شرکت ہمیں دنیا سے بیگانہ کرنے کی بجائے حقیقت میں جذب کر دیتی ہے۔ ہمیں ہماری ذات کی طرف راجع کرتی ہے۔ انسانوں کو وجود

بالذات کے متعلق بات کرتے وقت علامات استعمال کرنا پڑتی ہیں: اس کے متعلق دوٹوک یا حقیقی انداز میں بات کرنا غیر کامل اور غیر درست ہے۔ صدیوں سے "خدا"، "ربوبیت" اور "لافانیت" کی علامات نے انسانوں کو زندگی کی دہشت اور موت کا خوف سہنے کے قابل بنایا ہے، لیکن جب یہ علامات اپنی طاقت کھو دیں تو خوف اور شک موجود ہوتا ہے۔ اس دہشت اور تشویش کا تجربہ کرنے والے لوگوں کو چاہیے کہ وہ علامتی قوت سے محروم ہو چکی خدا پرستی کے غیر معتبر "خدا" سے برتر خدا کی جستجو کریں۔

ٹلچ نے عام لوگوں سے بات کرتے وقت "ہستی کی سرزمین" کی تکنیکی اصطلاح کی بجائے "مطلق فکرمندی" کے استعمال کو ترجیح دی۔ اس نے زور دیا کہ اس "خدا بالائے خدا" پر ایمان کا انسانی تجربہ کوئی خصوصی حالت نہیں تھی جسے ہمارے جذباتی یا عقلی تجربے کی دیگر حالتوں سے ممیز کیا جا سکتا۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ "اب میں ایک خصوصی مذہبی تجربہ کر رہا ہوں" کیونکہ ہست خدا ہمارے ہمت، اُمید اور مایوسی کے تمام جذبات میں اساسی اور ماقبل ہے۔ یہ کوئی اپنے نام والی ممیز حالت نہیں بلکہ ہمارے ہر ایک نارمل انسانی تجربات میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ ایک صدی قبل فوئرباخ نے بھی اسی طرح کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا تھا کہ خدا نارمل انسانی نفسیات سے ناقابلِ علیحدگی تھا۔ اب یہ علیحدیت ایک نئی خدا پرستی میں تقلیب کر گئی تھی۔

لبرل ماہرین الٰہیات جاننے کی کوشش کر رہے تھے کہ کیا ایمان رکھنا اور جدید عقلی دنیا سے بھی تعلق رکھنا ممکن تھا یا نہیں۔ اپنا نیا تصورِ خدا تشکیل دیتے ہوئے وہ دیگر علوم کی طرف متوجہ ہوئے — سائنس، نفسیات، سماجیات اور دیگر مذاہب۔ نیز اس کوشش میں کچھ نیا بھی نہیں تھا۔ اوریگن اور سکندریہ کا کلیمنٹ تیسری صدی میں ہی اس لحاظ سے لبرل مسیحی رہ چکے تھے جب انھوں نے یہواہ کے سامی مذہب میں فلاطونیت متعارف کروائی۔ اب یسوعی پیئرے ٹیلہارڈ ڈی چارڈین (1881-1955ء) نے خدا پر اپنے ایمان کو جدید سائنس کے ساتھ یکجا کیا۔ وہ قبل از تاریخ حیات میں خصوصی دلچسپی رکھنے والا ماہر رکازیات تھا جس نے ارتقا کی تفہیم کو بنیاد بنا کر ایک نئی الٰہیات لکھی۔ اس نے تمام ارتقائی جہد کو ایک الوہی قوت کے طور پر دیکھا جس نے کائنات کو مادے سے روح اور روح سے شخصیت کی جانب راغب کیا اور انجام کار شخصیت سے ماورا خدا تک پہنچایا۔ خدا دنیا میں نفوذ پذیر اور مجسم تھا جو اس کی حضوری کا ایک ساکرامنٹ بن گئی

تھی۔ ڈی چارڈین نے کہا کہ یسوع انسان پر توجہ مرکوز کرنے کی بجائے مسیحیوں کو چاہیے کہ کلسیوں اور افسیوں کے نام پال کے مراسلوں میں مسیح کی کائناتی تصویر کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ اس نقطہ نظر سے یسوع مسیح کائنات میں "اومیگا نقطہ" تھا، ارتقائی عمل کا منتہا جب خدا مختارِ کل بنا۔ صحیفہ ہمیں بتاتا ہے کہ خدا محبت ہے، اور سائنس دکھاتی ہے کہ فطری دنیا ہر لحظہ بڑھتی ہوئی پیچیدگی اور اس تنوع میں ایک عظیم تر یگانگت کی جانب جا رہی ہے۔ یہ تنوع میں یگانگت تمام تخلیق میں جاگزیں محبت کو احترام دینے کا ایک اور انداز تھی۔ ڈی چارڈین پر تنقید کی گئی ہے کہ وہ خدا کو اس قدر مکمل طور پر دنیا کے ساتھ شناخت کرتا ہے کہ اُس کی ماورائیت کا تمام احساس ضائع ہو گیا، لیکن اس کی دُنیوی الٰہیات دُنیا کی تحقیر (*Contemptus mundi*) سے ایک خوش آئند انحراف تھی جسے عموماً کیتھولک روحانیت قرار دیا گیا۔

1960ء کی دہائی کے دوران ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ڈینیئل ڈے ولیمز (پیدائش 1910ء) نے Process theology* الٰہیات وضع کی جو دنیا کے ساتھ خدا کی یگانگت کو ہی اجاگر کرتی تھی۔ اُس پر برطانوی فلسفی اے این وائٹ ہیڈ (1861-1947ء) کا گہرا اثر تھا جس نے خدا کو امورِ دنیا کے ساتھ ناقابلِ تمیز طور پر بندھا ہوا دیکھا۔ وائٹ ہیڈ خدا کو ایک غیر یا دوجی ہستی، خود منضبط اور ناقابلِ رسائی ہستی کے طور پر کوئی مفہوم دینے کے قابل نہیں تھا، لیکن اس نے خدا کی رحمت (*Pathos*) کے پیغمبرانہ تصور کا بیسویں صدی کے لیے ایک ورژن تشکیل دیا۔

> میں توثیق کرتا ہوں کہ خدا ہستی کی جاری زندگی میں شمولیت کرتے ہوئے دکھ سہتا ہے۔ دنیا کے دکھ میں اس کی حصہ داری اس دنیا کی پیدا کردہ تکلیف کو جاننے، قبول کرنے اور محبت میں تبدیل کرنے کی مطلق مثال ہے۔ میں الوہی حساسیت کی توثیق کرتا

* Process theology کو تو کلاسیکی الٰہیات بھی کہتے ہیں۔ یہ مکتب فکر الفرڈ نارتھ وائٹ ہیڈ کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے سے متاثر تھا۔ پروسیس الٰہیات کے تصورات میں درج ذیل شامل ہیں: خدا جبر کرنے کے معنوں میں قادرِ مطلق نہیں ہے۔ الٰہ مجبور کرنے کی بجائے مائل کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔ [مترجم]

ہوں۔ اس کے بغیر میں خدا کی ہستی کا کوئی مفہوم نہیں نکال سکتا۔8

اس نے خدا کو "عظیم ساتھی، غم خوار، سمجھنے والا" بیان کیا۔ ولیمز کو وائٹ ہیڈ کی تعریف پسند آئی۔ وہ خدا کو دنیا کے متعلق "طرزِ عمل" یا ایک "وقوع" کے طور پر بات کرنا پسند کرتا تھا۔ مافوق الفطرت نظام کو ہمارے تجربے کی فطری دنیا کے بر خلاف پیش کرنا غلط تھا۔ ہستی کا بس ایک ہی نظام تھا۔ تاہم، یہ تخفیفی (Reductionist) نہیں تھا۔ ہم کو چاہیے کہ اپنے تصورِ فطرت میں تمام امنگوں، استعدادوں اور توانائیوں کو شامل کریں جو کبھی معجزانہ تصور کی جاتی تھیں۔ اس میں ہمارے "مذہبی تجربات" بھی شامل ہیں، جیسا کہ بودھیوں کو ہمیشہ یقین تھا۔ جب ولیمز سے پوچھا گیا کہ آیا اس کے خیال میں خدا فطرت سے الگ تھا یا نہیں تو اس نے کہا کہ ہرگز نہیں۔ وہ بے نیازی (*Apatheia*) کے پرانے یونانی تصور سے نفرت کرتا تھا جسے اُس نے تقریباً گستاخانہ پایا: اس میں خدا کو ایک دور دراز، غافل اور خود غرض بنا کر پیش کیا گیا۔ اُس نے انکار کیا کہ وہ وحدت الوجود کا پرچار کر رہا تھا۔ اس کی الٰہیات محض ایک عدمِ توازن کو درست کرنے کی کوشش تھی جس کے نتیجے میں ایک باعث بیگانگی خدا پیدا ہوا تھا۔ اور آشوز وِ ہیروشیما کے بعد اس خدا کو قبول کرنا ناممکن تھا۔

جدید دنیا کی کامیابیوں کے بارے میں دیگر نسبتاً کم پُر امید تھے اور خدا کی ماورائیت مرد و خواتین کے لیے ایک چیلنج کے طور پر برقرار رکھنا چاہتے تھے۔ یسوعی کارل راہنر نے ایک زیادہ ماورائی الٰہیات وضع کی ہے جو خدا کو مطلق برزنہاں اور یسوع کو انسانیت کی امکانی حالت کا فیصلہ کُن مظہر سمجھتی ہے۔ برنارڈ لونیرگان (Lonergan) نے بھی تجربے کے بر خلاف ماورائیت اور سوچ کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ بلا سہارا عقل اپنے جستجو کردہ نصب العین تک رسائی نہیں پا سکتی۔ یہ متواتر تفہیم میں رکاوٹوں کا سامنا کرتی ہے جن کا تقاضا ہے کہ ہم اپنے رویے تبدیل کریں۔ تمام ثقافتوں میں بنی نوع انسان نے ایک ہی جیسے معیار اپنائے: ذہین، ذمہ دار، سمجھ دار اور محبت کرنے والا بننا اور ضرورت پڑنے پر تبدیل ہو جانا۔ چنانچہ انسان کی انتہائی فطرت تقاضا کرتی ہے کہ ہم خود سے اور اپنے حالیہ ادراکات سے ماورا ہوں اور یہ اصول اُس شے کی موجودگی کی نشاندہی کرتا ہے جسے سنجیدہ انسانی تحقیق کی انتہائی فطرت میں الوہی کہا جاتا ہے۔ تاہم، سوئس ماہر الٰہیات Hans Urs von Balthasar کو یقین ہے کہ خدا کو منطق اور تجریدات کی

بجائے آرٹ میں کھوجنا چاہیے۔ کیتھولک الہام بنیادی طور پر تجسیمی رہا ہے۔ دانتے بوناوینتورے پر شان دار تحقیقات میں Balthasar دکھاتا ہے کہ کیتھولکس نے خدا کو انسانی صورت میں دیکھا ہے۔ رسوم، ڈرامہ کے طور طریقوں اور عظیم کیتھولک آرٹسٹوں کا حسن پر اصرار تقاضا کرتا ہے کہ خدا حسیات کے ذریعے ملے گا نہ کہ محض انسانی شخصیت کے دماغی اور مجرد اجزا کے ذریعے۔

مسلمانوں اور یہودیوں نے بھی حال کے لیے مناسب تصورہائے خدا تلاش کرنے کے لیے ماضی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ برصغیر کے ایک مشہور ماہر الٰہیات ابوالکلام آزاد (وفات 1959ء) نے قرآن سے رجوع کرتے ہوئے خدا کو دیکھنے کا ایک طریقہ ڈھونڈنا چاہا جو اس قدر ماورائی نہیں تھا کہ ایک لاشئے بن جائے اور اس قدر شخصی نہیں کہ ایک بُت بن جائے۔ اس نے آیات قرآنی کی استعاراتی نوعیت کی نشاندہی کرتے ہوئے تشبیہی، قیاسی اور بشری بیانات کے درمیان توازن کا نکتہ اٹھایا، اور دوسری طرف خدا کے ناقابلِ موازنہ ہونے کی متواتر یاددہانیوں کا ذکر کیا۔ دیگر نے دنیا کے ساتھ خدا کے تعلق کی بصیرت حاصل کرنے کے لیے صوفیا کی طرف دیکھا۔ سوئس صوفی Frithjof Schuon نے وحدت الوجود کا نظریہ دوبارہ زندہ کیا جسے بعد ازاں ابن عربی سے منسوب کیا گیا جس نے کہا تھا کہ خدا واحد حقیقت ہے۔ لہٰذا اُس کے سوا کوئی موجود نہیں اور دنیا بذاتِ خود موزوں طور پر الوہی ہے۔ وہ یاد دہانی کرواتا ہے کہ یہ ایک باطنی سچائی ہے اور اِسے صرف تصوف کے باطنی سلسلوں کے سیاق و سباق میں ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

دیگر نے خدا کو لوگوں کے لیے زیادہ قابلِ رسائی اور معاصر سیاسی چیلنج کے ساتھ زیادہ مربوط بنایا ہے۔ انقلابِ ایران سے پہلے کے برسوں میں نوجوان فلسفی ڈاکٹر علی شریعتی پڑھے لکھے تعلیم یافتہ طبقات کے وسیع مجمعوں کی توجہ حاصل کرنے لگا۔ شاہ کے خلاف اُنھیں بھرتی کرنے کی ذمہ داری کافی حد تک اسی کے کاندھوں پر تھی، حالانکہ مُلّا اُس کے مذہبی پیغام سے کافی اختلاف رکھتے تھے۔ مظاہروں کے دوران مجمعے میں لوگ آیت اللہ خمینی کے ساتھ ساتھ اُس کی تصاویر بھی اٹھائے ہوتے، حالانکہ یہ امر واضح نہیں کہ خمینی کے ایران میں اُسے کیا اہمیت ملی۔ شریعتی قائل تھا کہ مغربیت نے مسلمانوں کو ان کی ثقافتی جڑوں سے کاٹ دیا تھا اور اس کا ازالہ کرنے کے لیے اُنھیں اپنے عقیدے کی پرانی علامات کی نئی تفسیر کرنا ہو گی۔

آنحضرت ﷺ نے بھی حج کی قدیم رسم کو ایک وحدانیت پسندی کا رنگ دیتے ہوئے ایسا ہی تھا۔ اپنی کتاب "حج" میں شریعتی قارئین کو مکہ کی زیارت پہ لے جاتا، خدا کا ایک قوائی تصور درجہ بہ درجہ بیان کرتا ہے جسے ہر زائر کو اپنے تصور میں قائم کرنا تھا۔ یوں کعبۃ اللہ پہنچنے پر زائرین محسوس کرتے کہ زیارت گاہ کا خالی ہونا کس طرح موزوں تھا: "یہ تمھاری حتمی منزل نہیں، کعبہ ایک اشارہ ہے جو راستے کی سمت بتاتا ہے، یہ صرف قبلہ نما ہے۔"[10] کعبۃ اللہ کے تمام انسانی اظہارات سے ماورا ہونے کی اہمیت کی شہادت تھا۔ کعبہ کسی سجاوٹ اور آرائش کے بغیر ایک سادہ سی مکعب عمارت کیوں ہے؟ کیونکہ یہ "کائنات میں خدا کے بھیدِ نہاں کی نمائندگی کرتا ہے: خدا بے ہیئت، بے رنگ، بے نظیر ہے، انسانی نوع چاہے کوئی بھی شکل یا حالت منتخب کرے، دیکھے یا تصور میں لائے وہ خدا نہیں۔"[11] حج بذاتِ خود بیگانگی کا اینٹی تھیسس تھا جس کا تجربہ بہت سے ایرانیوں نے بعد از نو آبادیاتی عہد میں کیا۔ یہ ہر اُس انسان کے وجودیاتی راستے کی نمائندگی کرتا ہے جو اپنی زندگی کو ناقابلِ بیان خدا پر مرکوز کرتا/کرتی ہے۔ شریعتی کا سرگرم ایمان خطرناک تھا: شاہ کی خفیہ پولیس نے اُسے تشدد کا نشانہ بنایا اور ملک سے نکال دیا۔ 1977ء میں لندن میں اُس کی موت کی ذمہ دار بھی شاید خفیہ پولیس ہی ہو۔

مارٹن بیوبر (1878-1965ء) بھی یہودیت کا ایک انتاہی قوائی تصور رکھتا اور اِسے ایک روحانی عمل اور اساسی یگانگت کے لیے ایک جہد سمجھتا تھا۔ مذہب کلّی طور پر شخصی خدا کے ساتھ ایک روبروئی تھا اور دیگر انسانوں کے ساتھ ملاقاتوں میں تقریباً ہمیشہ ہی یہ روبروئی واقع ہوتی تھی۔ دو اقالیم موجود تھیں: ایک زمان و مکاں کی اقلیم جہاں ہم موضوع اور معروض کے طور پر دیگر موجودات کے ساتھ تعلق بناتے، بطور میں-یہ (I-It)۔ دوسری اقلیم میں ہم دوسروں حقیقی معنوں میں لیتے ہوئے اُن کے ساتھ تعلق بناتے ہیں۔ یہ میں-تو (I-Thou) کی قلیم ہے جو خدا کی موجودگی منکشف کرتی ہے۔ زندگی خدا کے ساتھ ایک غیر مختتم مکالمہ تھی جو ہماری آزادی یا تخلیقیت کو خطرے میں نہیں ڈالتا، کیونکہ خدا ہمیں کبھی نہیں بتاتا کہ وہ ہم سے کیا چاہتا ہے۔ ہم اس کا تجربہ محض ایک حضوری اور ایک لزومے کے طور پر کرتے ہیں اور اپنا مفہوم خود اخذ کرنا پڑتا ہے۔ اس کا مطلب زیادہ تر یہودی روایت سے انقطاع تھا اور روایتی صحائف پر بیوبر کی تفاسیر کبھی کبھی کٹر رنگ رکھتی ہیں۔ ایک کانٹ پسند کی حیثیت میں بیوبر کے

پاس توریت کے لیے فرصت نہ تھی جسے اُس نے بیگانہ کرنے والا پایا۔ خدا شریعت دہندہ نہیں تھا! میں-تو روبروئی کا مطلب آزادی اور برجستگی تھی، نہ کہ ماضی کی روایت کا بوجھ۔ تاہم، *Mitzvot* زیادہ تر یہودی روحانیت میں مرکزی ہیں، اور اس سے وضاحت ہوتی ہے کہ بیوبر یہودیوں سے زیادہ مسیحیوں میں کیوں مقبول ہوا۔

بیوبر نے محسوس کیا کہ "خدا" کی اصطلاح داغ دار اور پست ہو گئی تھی، لیکن اُس نے اسے ترک کرنے سے انکار کیا۔ "مجھے اس کے مساوی لفظ کہاں ملے جو اسی حقیقت کو بیان کرے؟" یہ اس قدر عظیم اور گنجلک مفہوم کی حامل تھی، اس قدر مقدس مناسبتیں رکھتی تھی۔ لفظ خدا کو مسترد کرنے والوں کا احترام کرنا چاہیے کیونکہ اُس کے نام پر نہایت خوفناک کام کیے گئے ہیں۔

> یہ بات بہ آسانی قابلِ فہم ہے کہ کچھ لوگ "انتہائی چیزوں" کے متعلق ایک عرصہ خاموشی کیوں تجویز کرتے ہیں تاکہ غلط استعمال کیے گئے الفاظ کو بازیاب کیا جا سکے۔ لیکن انھیں بازیاب کرنے کا طریقہ یہ نہیں۔ ہم لفظ "خدا" کی صفائی نہیں کر سکتے اور ہم اسے کُل نہیں بنا سکتے، لیکن اس داغ دار اور مسخ شدہ حالت میں ہی اِسے زمین سے اٹھا کر اوپر تو رکھ سکتے ہیں۔[12]

دیگر استدلالیت پسندوں کے برعکس بیوبر اسطورہ کا مخالف نہیں تھا: اس نے دنیا میں الوہی چنگاریاں مقید ہونے کی لُوریائی (Lurianic) اسطورہ کو زبردست علامتی اہمیت کا حامل پایا۔ سرچشمۂ خداوندی سے چنگاریوں کی علیحدگی بیگانگی کے انسانی تجربے کا استعارہ ہے۔ جب ہم دوسروں کے ساتھ تعلق بنائیں تو اصل یگانگت کو بحال اور دنیا میں بیگانگیت کو کم کرتے ہیں۔

بیوبر نے بائبل اور ہاسدیت کی جانب دیکھا تھا، جبکہ ابراہام جوشوا ہیشل (1907-72ء) ربیوں اور تالمود کی روح کی جانب متوجہ ہوا۔ بیوبر کے برعکس وہ یقین رکھتا تھا کہ *Mitzvot* یہودیوں کو جدیدیت کے غیر انسانی بنانے والے پہلوؤں سے نمٹنے میں مدد دے گی۔ یہ اقدام ہماری اپنی کی بجائے خدا کی ضرورت کو پورا کرتے تھے۔ جدید زندگی غیر شخصی بنانے اور استحصال سے عبارت تھی: حتیٰ کہ خدا کو بھی ایک چیز بنا کر رکھ دیا گیا جسے استعمال کیا اور ہمارے مقاصد کے مطابق بنایا جا سکتا تھا۔ نتیجتاً مذہب فرسودہ اور بے کیف ہو گیا: ہمیں ایک "عمیق تر الٰہیات" کی ضرورت ہے تاکہ ڈھانچے میں نیچے تک جائیں اور اصل ہیبت، بزرگیت اور تحیر کو بازیاب کریں۔

منطق کے ذریعے خدا کا وجود ثابت کرنے کی کوشش بے فائدہ تھی۔ خدا پر ایمان ایک براہ راست ادراک کی دین تھا جس کا تصورات اور استدلالیت کے ساتھ کوئی تعلق واسطہ نہیں۔ اگر بائبل سے کوئی مقدس مفہوم اخذ کرنا ہے تو اُسے شاعری کی طرح استعاراتی و تشبیہاتی معنوں میں پڑھنا پڑے گا۔ متزوا کو ایک تشبیہاتی معنی میں بھی لینا چاہیے۔ جو ہمیں خدا کے حضور زندگی گزارنے کی تربیت دیتی ہے۔ ہر متزوا زمینی زندگی کی باریک ترین تفصیلات میں بھی روبروئی کا ایک مقام ہے اور کسی فن پارے کی طرح متزوا کی دنیا بھی اپنی منطق اور تال میل رکھتی ہے۔ سب سے بڑھ کر ہمیں آگاہ رہنا چاہیے کہ خدا کو بنی نوع انسان کی ضرورت ہے۔ وہ فلسفیوں کا دور دراز بیٹھا خدا نہیں بلکہ پیغمبروں کا بیان کردہ رحمت (*Pathos*) کا خدا ہے۔

بیسویں صدی کے نصف آخر کے دوران الحاد پرست فلسفی بھی تصورِ خدا کی جانب متوجہ ہوئے۔ مارٹن ہائیڈیگر (1899-1976ء) نے "Being and time" (1927ء) میں ہستی کو کافی حد تک اُسی انداز میں دیکھا جیسے ٹِلچ نے دیکھا تھا: البتہ اس نے انکار کیا کہ یہ "خدا" مسیحی مفہوم میں تھا: یہ مخصوص ہستی سے ممیز اور سوچ کی نارمل کیٹگریوں سے قطعی الگ تھا۔ کچھ ایک مسیحی ہائیڈیگر کی تحریر سے متاثر ہوئے، حالانکہ نازی حکومت کے ساتھ تعلق کے باعث اُس کی اخلاقی وقعت پر سوالات اُٹھے۔ فریبرگ میں اپنے افتتاحی لیکچر "What is Metaphysics?" میں ہائیڈیگر نے متعدد نظریات پیش کیے جو قبل ازیں پلوٹینس، ڈینس اور ایریجینا کے کام میں سامنے آ چکے تھے۔ چونکہ ہستی "مکمل طور پر دوجا" ہے، اس لیے یہ حقیقت میں کچھ بھی نہیں—لاشے، نہ ایک معروض اور نہ ہی ایک مخصوص وجود۔ اس کے باوجود یہ تمام دیگر وجود کو ممکن بناتی ہے۔ قدما کو یقین تھا کہ لاشے صادر ہوا، لیکن ہائیڈیگر نے اس مقولے کو اُلٹا دیا۔ یعنی *Ex nihilo omne qua ens fit*. (ہر ہستی لاشے سے بنی ہے) اُس نے اپنے لیکچر کے اختتام پر لائیبنز کا اٹھایا ہوا ایک سوال پیش کیا: محض لاشے کی بجائے آخر ہستیاں موجود ہی کیوں ہیں؟" یہ سوال تحیر اور اچانک پن کا ایک جھٹکا دیتا ہے جو دنیا کی جانب انسانی ردعمل میں ہمیشہ موجود رہا ہے۔ آخر کچھ ہست ہی کیوں ہے؟ "Introduction to Metaphysics" (1953ء) میں ہائیڈیگر نے بھی یہی سوال پوچھنے سے آغاز کیا۔ الٰہیات یقین رکھتی تھی کہ اس کے پاس جواب موجود تھا اور ہر چیز کا تعلق کسی اور چیز، یعنی خدا سے

جوڑتی تھی۔ لیکن یہ خدا ایک کلیتاً دوجی چیز کی بجائے محض ایک اور ہستی ہی تھا۔ ہائیڈیگر مذہب کے خدا کا کچھ استخراجی قسم کا تصور رکھتا تھا، لیکن اُس نے اکثر ہستی کے متعلق صوفیانہ انداز میں بات کی۔ وہ اسے ایک عظیم پیراڈاکس کہتا: سوچ کے عمل کو ہستی کے انتظار یا سماعت کے طور پر بیان کرتا اور ہستی کی واپسی اور مراجعت کا تجربہ کرتا ہوا لگتا ہے (جیسے صوفیا خدا کی غیر حاضری کو محسوس کرتے ہیں)۔ بنی نوع انسان ہستی کو وجود سمجھنے کے سلسلے میں کچھ بھی نہیں کر سکتے۔ یونانیوں کے دور سے ہی مغربی دنیا کے لوگ ہستی کو بھول جانے پر مائل رہے اور اس کی بجائے ہستیوں پر توجہ مرکوز کی۔ یہ عمل اس کی جدید ٹیکنالوجی کامیابی پر منتج ہوا۔ ہائیڈیگر نے اپنی زندگی کے آخر دنوں میں لکھے ہوئے ایک مضمون بعنوان "Only a God Can Save Us" میں کہا کہ اپنے دور میں خدا کی غیر حاضری کا تجربہ ہمیں ہستیوں کے ساتھ مشغولیت سے نجات دے سکتا تھا۔ لیکن ہم ہستی کو حال میں واپس لانے کی خاطر کچھ بھی کرنے سے قاصر تھے۔ ہم بس مستقبل میں ایک نئے احیا کی امید ہی کر سکتے تھے۔

مارکسی فلسفی ارنسٹ بلوخ (1885-1977ء) نے تصورِ خدا کو انسانیت کے لیے فطری خیال کیا۔ ساری انسانی زندگی مستقبل کی جانب سمت بند تھی: ہم اپنی زندگیوں کا تجربہ نامکمل اور عُجلت پن میں کرتے ہیں۔ دیگر جانوروں کے برعکس ہم کبھی بھی مطمئن نہیں ہوتے بلکہ مزید کی خواہش کرتے ہیں۔ ہم کبھی بھی مطمئن نہیں ہوتے بلکہ مزید چاہتے ہیں۔ اسی چیز نے ہمیں سوچنے اور ترقی کرنے پر مجبور کیا، کیونکہ اپنی زندگیوں کے ہر مرحلے پر ہمیں خود سے ماورا ہونا اور اگلے مرحلے پر جانا پڑتا ہے۔ بچہ گھٹنوں کے بل چلتا اور پھر پاؤں پر کھڑا ہوتا ہے، وغیرہ۔ ہمارے تمام خواب اور آرزوئیں آئندہ کے لیے ہیں۔ حتیٰ کہ فلسفے کا آغاز بھی حیرت سے ہوتا ہے جو اُس وقت تک کے نامعلوم کا تجربہ ہے۔ سوشلزم کی نگاہیں بھی آئندہ کی ایک یوٹوپیا پر ہیں، لیکن عقیدے کے مارکسی استرداد کے باوجود جہاں اُمید ہو وہاں مذہب موجود ہوتا ہے۔ فوئرباخ کی طرح بلوخ نے بھی خدا کو ایک انسانی آئیڈیل کے طور پر دیکھا جو تاحال ہست میں نہیں آیا، لیکن اُسے بیگانگی کا باعث سمجھنے کی بجائے انسانی حالت کے لیے لازمی جانا۔

فرینکفرٹ سکول کے جرمن سوشل نظریہ ساز میکس ہورک ہائمر نے بھی خدا کو ایک ایک اہم آئیڈیل کے طور پر دیکھا۔ اس کا انداز پیغمبروں کی یاد دلاتا ہے۔ آیا وہ وجود رکھتا ہے یا نہیں،

یا آیا ہم اس پر یقین رکھتے ہیں یا نہیں - بالکل فضول ہے سب۔ تصورِ خدا کے بغیر کوئی مطلق مفہوم، سچائی یا اخلاقیات موجود نہیں: اخلاقیات محض ذوق، پسند یا ترنگ کا سوال بن جاتی ہے۔ جب تک سیاست اور اخلاقیات میں کسی نہ کسی طرح "خدا" کا تصور موجود نہ ہو، وہ عقل مندانہ کی بجائے نتائجیت پسندانہ اور مکارانہ ہی رہیں گی۔ اگر کوئی مطلق موجود نہیں تو ہمارے نفرت نہ کرنے یا جنگ کو امن سے بدتر سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں۔ مذہب بنیادی طور پر خدا کی موجودگی کا ایک داخلی احساس ہے۔ ہمارے اولین خوابوں میں سے ایک انصاف کے لیے جستجو ہے (ہم بچوں کو اکثر کہتے سنتے ہیں: یہ انصاف نہیں! (This is not fair)۔ مذہب دکھ اور ناانصافی کے ردعمل میں انسانوں کی امنگوں اور الزام وہی کو ریکارڈ کرتا ہے۔ یہ ہمیں اپنی محدود فطرت سے آگاہ کرتا ہے، ہم سب امید رکھتے ہیں کہ دنیا کی ناانصافی ہمیشہ رہنے والی نہیں۔

کوئی روایتی مذہبی عقائد نہ رکھنے والے افراد کو اُن مرکزی موضوعات سے رجوع کرنا ہوگا جو ہم نے خدا کی تاریخ میں دریافت کیے ہیں۔ یہ امر اشارہ کناں ہے کہ تصور اتنا بیگانہ نہیں جتنا ہم میں سے اکثر لوگ اِسے سمجھتے ہیں۔ بیسویں صدی کے نصف آخر میں بھی ایک شخصی خدا کے تصور سے گریز ہوا جو ہمارا اپنا ہی ایک مہیب ورژن لگتا ہے۔ اس کے حوالے سے کچھ بھی نیا نہیں۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا، یہودی صحائف، مسیحیوں کا عہد نامۂ عتیق، بھی اسی طرح کا ایک عمل دکھاتے ہیں۔ قرآن نے اللہ کو بہت ابتدا سے ہی یہودوی مسیحی روایت کی بہ نسبت کم شخصی خیال کیا۔ تثلیث جیسے عقائد، اور باطنی صوفیانہ نظاموں کی اسطوریات اور علامتیت سبھی اس بات پر دلیل ہیں کہ خدا شخصیت سے ماورا تھا۔ تاہم، بہت سے اہل ایمان پر یہ واضح ہوتا نظر نہیں آتا تھا۔ جب وولوچ (Woolwich) کے بشپ جان رابنسن نے 1963ء میں "Honest to God" شائع کی اور کہا کہ اب وہ باہر بیٹھے پرانے شخصی خدا سے منسوب نہیں رہ سکتا تو برطانیہ میں شور مچ گیا۔ ڈرہم کے بشپ ڈیوڈ جینکنز کے مختلف کلمات پر بھی ایسا ہی شور مچا، حالانکہ یہ نظریات علما کے حلقوں میں عام چیز ہیں۔ ایمانوئیل کالج، کیمبرج کے صدر شعبہ ڈان کیوپٹ کو بھی "ملحد پادری" قرار دیا گیا۔ وہ توحید کے روایتی حقیقت پسندانہ خدا کو ناقابلِ قبول سمجھتا اور مسیحی بدھ مت کی ایک صورت تجویز کرتا ہے جو مذہبی تجربے کو الٰہیات پر فوقیت دیتی ہے۔ رابنسن کی طرح کیوپٹ بھی عقلی طور پر اسی بصیرت تک پہنچا جہاں تینوں

مذاہب کے صوفیا ایک زیادہ وجدانی راستے سے پہنچے۔ تاہم، خدا کے حقیقی طور پر موجود نہ ہونے کا تصور ہرگز نیا نہیں۔

مطلق کی غیر موزوں شبیہوں کے لیے عدم برداشت بڑھ رہی ہے۔ ایک صحت مند لاثبت شکنی موجود ہے کیونکہ ماضی میں خدا کا تصور تباہ کن انداز میں استعمال ہوا ہے۔ 1970ء کے بعد سے ہونے والی مخصوص ترقیوں میں سے ایک مذہبیت کی اس قسم کا ظہور ہے جسے ہم عموماً زیادہ تر بڑے مذاہب میں "بنیاد پرستی" کہتے ہیں۔ یہ نہایت سیاسی روحانیت اپنے وژن میں دوٹوک اور غیر روادار ہے۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ - جو ہمیشہ سے انتہاپسندی اور خاتمیت سے متعلق جوش و خروش کی آماجگاہ رہا ہے - میں مسیحی بنیاد پرستی نے خود کو نیو رائٹ (نیا دایاں بازو) سے منسلک کر لیا ہے۔ بنیاد پرست قانونی اسقاطِ حمل کے لیے مہم چلاتے اور اخلاقی و سماجی شائستگی پر سخت نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ جیری فالویل کی اخلاقی اکثریت نے ریگن دور میں حیرت انگیز سیاسی قوت حاصل کی۔ موراِس چیرولو جیسے دیگر ایوانجلسٹ یسوع مسیح کے باتوں کو لفظی مفہوم میں لیتے ہوئے یقین رکھتے ہیں کہ معجزے حقیقی عقیدے کا لازمی خاصِ امتیاز ہیں۔ خدا صاحبِ ایمان کو دعا میں مانگی ہوئی ہر چیز دے دیتا ہے۔ برطانیہ میں کولن ارکوہارٹ (Urquhart) جیسے بنیاد پرستوں نے بھی یہی دعویٰ کیا۔ لگتا ہے کہ مسیحی بنیاد پرستوں کی نظر میں مسیح کی پر محبت ہمدردی کی وقعت بہت کم ہے۔ وہ فوراً "دشمنانِ خدا" کو ملعون کرنے لگتے ہیں۔ بیشتر کے خیال میں یہودی اور مسلمان بھی دوزخ میں جائیں گے، اور ارکوہارٹ نے کہا ہے کہ تمام مشرقی مذاہب شیطان سے القا یافتہ ہیں۔

مسلم دنیا میں بھی اسی نوعیت کی پیش رفت ہوئی جن کا مغرب میں کافی چرچا کیا گیا۔ مسلم بنیاد پرستوں نے حکومتوں کے تختے الٹے اور دشمنانِ اسلام کو قتل کیا یا جان سے مارنے کی دھمکی دی۔ اسی طرح یہودی بنیاد پرست مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی کے مقبوضہ علاقوں میں مقیم ہوئے اور ضرورت پڑنے پر طاقت بھی استعمال کر کے عرب باشندوں کو نکال باہر کرنے کا عزم کیا۔ انھیں یقین تھا کہ وہ مسیحا کے ظہور کے لیے حالات تیار کر رہے ہیں۔ بنیاد پرستی اپنی تمام صورتوں میں ایک خوفناک حد تک تخفیفی (Reductive) عقیدہ ہے۔ ربی Meir kahane 1990ء میں نیویارک میں قتل ہو جانے تک اسرائیلی دائیں بازو کا نہایت انتہاپسند

رکن تھا۔ وہ کہتا ہے:

> یہودیت میں بہت زیادہ نہیں بلکہ صرف ایک پیغام ہے۔ اور یہ پیغام خدا کی مرضی پر عمل کرنا ہے۔ کبھی کبھی خدا چاہتا ہے کہ ہم جنگ کریں، کبھی وہ چاہتا ہے کہ ہم امن سے رہیں— لیکن پیغام صرف ایک ہی ہے: خدا چاہتا ہے کہ ہم ایک یہودی ریاست تخلیق کرنے کے لیے اس ملک میں آئیں۔ 13

اس چیز نے یہودی ترقی کی صدیوں پر پانی پھیرتے ہوئے کتاب یشوع کے استثنائی تناظر کی جانب مراجعت کی۔ یہ بات حیرت انگیز نہیں کہ جب لوگ "خدا" کو دیگر انسانوں سے انسانی حقوق چھینتے ہوئے سنتے ہیں تو سوچتے ہیں کہ وہ جتنی جلد اس سے چھٹکارا پا سکیں اتنا ہی بہتر ہے۔

تاہم، جیسا کہ ہم نے گزشتہ باب میں غور کیا، اس قسم کا مذہبی پن درحقیقت خدا کی طرف ایک رُوگردانی ہے۔ مسیحی "خاندانی اقدار،" "اسلام" یا "ارضِ مقدس" جیسے انسانی، تاریخی مظاہر کو مذہبی عقیدت کا محور بنانا بت پرستی کی ایک نئی صورت ہے۔ اس طرح کی واشگاف / سرکش یا منہ زور راست بازی خدا کی ساری طویل تاریخ کے دوران وحدانیت پرستوں کے لیے متواتر باعث تحریص رہی ہے۔ اسے غیر معتبر قرار دے کر مسترد کر دینا چاہیے۔ یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں کے خدا نے ایک بدنصیب آغاز لیا، کیونکہ قبائلی معبود یہواہ قاتلانہ طور پر اپنے لوگوں کا طرف دار تھا۔ اس قدیمی نظامِ اقدار کی جانب واپس جانے : والے صلیبی قبائلی اقدار کو ایک ناقابلِ قبول بلند رتبے پر فائز کر رہے ہیں اور اسے ماورائی حقیقت کے لیے انسان کے بنائے ہوئے آئیڈیلز کی جگہ دے رہے ہیں۔ وہ ایک اہم وحدانیت پرستانہ موضوع سے بھی انکار کرتے ہیں۔ جب سے اسرائیل کے پیغمبروں نے یہواہ کے قدیم بت پرست مسلک کی اصلاح کی ہے، وحدانیت پرستوں کے خدا نے ہمدردی (compassion) کے آئیڈیل کو فروغ دیا ہے۔

ہم نے دیکھا کہ ہمدردی زیادہ تر آئیڈیالوجیز کا وصف تھی جو اساسی (Axial) عہد کے دوران تخلیق ہوئیں۔ ہمدردی کے آئیڈیل نے تو بودھیوں کو مذہبی پن میں ایک نمایاں تبدیلی لانے پر بھی مائل کیا جب انھوں نے بدھ اور بودھستو کے ساتھ بھگتی کو متعارف کروایا۔ پیغمبروں نے اصرار کیا کہ مسلک اور پرستش تب تک بے کار ہیں جب تک معاشرہ بحیثیت مجموعی ایک

زیادہ عادلانہ اور ہمدردانہ نظامِ اقدار نہ اختیار کر لے۔ یسوع مسیح، پال اور ربیوں نے ان بصیرتوں کو ترقی دی، اور وہ سب ایک ہی جیسے یہودی آئیڈیلز میں شریک تھے، اور انھوں نے ان آئیڈیلز کو لاگو کرنے کی خاطر یہودیت میں نمایاں تبدیلیوں کا مشورہ دیا۔ قرآن نے محبت و انصاف پر مبنی معاشرے کی تشکیل کو اللہ کے اصلاح یافتہ مذہب کا جوہر بنایا۔ محبت یا ہمدردی ایک خصوصی طور پر مشکل وصف ہے۔ یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہم اپنی انانیت، بے ایمانی اور موروثی تعصب سے بالاتر ہوں۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ ایسے ادوار گزرے ہیں جب خدا پر مرکوز تینوں مذاہب یہ اعلیٰ معیار حاصل کرنے میں ناکام ہو گئے۔ اٹھارھویں صدی کے دوران توحید پرستوں نے روایتی مغربی مسیحیت کو مسترد کیا جس کی وجہ کافی حد تک اس کا نہایت ظالم اور غیر رواداربن جانا تھی۔ آج بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ روایتی اہلِ ایمان— جو بنیاد پرست نہیں —اکثر و بیشتر اپنی جارحانہ راست بازی میں ساجھے دار ہیں۔ وہ اپنی محبتوں اور نفرتوں کو سامنے لانے کے لیے "خدا" کو استعمال کرتے ہیں۔ لیکن باقاعدگی سے عبادت کے لیے جانے والے یہودی، مسیحی اور مسلمان اب بھی مختلف نسلی اور نظریاتی گروہوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں کی تضحیک کرتے ہیں۔ خود کو یہودی، مسیحی یا مسلمان کہنے والوں کا ایک غیر مساواتی سماجی نظام کو منظوری دینا بھی اتنا ہی غیر موزوں ہے۔ تاریخی وحدانیت کا خدا قربانی کی بجائے رحم، طمطراق والے مذہبی جلوسوں کی بجائے ہمدردی کا تقاضا کرتا ہے۔

مذہب کی مسلکی (Cultic) صورت پر عمل کرنے اور ہمدردی کے خدا کا احساس جاگزیں کرنے والے لوگوں کے درمیان اکثر ایک فرق رہا ہے۔ پیغمبروں نے اکثر اپنے اُن معاصرین کو رگیدا جن کے خیال میں ہیکل میں عبادت کرنا کافی تھا۔ یسوع مسیح اور سینٹ پال دونوں نے واضح کیا کہ خیرات کے بغیر ظاہری رسوم کی پابندی بے کار تھی: یہ کام کھڑتال کی آواز سے بمشکل ہی بہتر تھا۔ پیغمبر اسلام ﷺ کا تنازع ان عربوں کے ساتھ کھڑا ہوا جو قدیم رسوم میں اللہ کے ساتھ ساتھ دیگر دیویوں کی بھی پرستش کرنا چاہتے تھے، اور اُن اقدارِ محبت کو نافذ کرنے میں دلچسپی نہیں رکھتے تھے جنھیں خدا نے تمام حقیقی مذہب کی بنیادی شرط قرار دیا تھا۔ روم کی بت پرست دنیا میں بھی اِسی قسم کا ایک افتراق موجود رہا تھا: پرانا مسلک معاملات کو جوں کا توں رکھنے کا خواہش مند تھا، جبکہ فلسفیوں نے ایک پیغام دیا جو اُن کے خیال میں دنیا کو تبدیل کر دیتا۔ شاید

واحد خدا کا محبت پر مبنی مذہب صرف ایک اقلیت کے ہاں مقبول رہا ہو، بیشتر نے خدا کے مطالبات کو پورا کرنا مشکل پایا ہوگا۔ جب سے حضرت موسیٰؑ کوہِ سینائی سے شریعت کی الواح لے کر آئے، اکثریت نے سنہری بچھڑے کی پرستش کو ترجیح دی ۔ معبود کی ایک روایتی، بے ضرر شبیہ جو انھوں نے اپنی قدیم رسوم ادا کرنے کے لیے بنائی۔ مہاکاہن ہارونؑ نے طلائی مُورتی بنانے کے عمل کی نگرانی کی۔ مذہبی اسٹیبلشمنٹ نے خود بھی اکثر پیغمبروں اور صوفیا کی تشویق پر کان نہ دھرا جو بہت زیادہ تقاضے کرنے والے خدا کی خبر لائے تھے۔

خدا کو ایک غیر معتبر اکسیرِ اعظم (Panacea) کے طور پر ۔ دنیوی زندگی کے ایک متبادل اور معروض تخیل کی حیثیت میں ۔ بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ تصورِ خدا اکثر لوگوں کے لیے بطور افیون استعمال ہوتا رہا ہے۔ یہ چیز بالخصوص اس وقت خطرناک ہے جب اُسے بالکل ہمارے جیسا مگر مہیب اور بہتر وجود تصور کیا جائے۔ ایسا خدا جو زمینی مسرتوں سے لبریز بہشت نما آسمان پر متمکن ہو۔ تاہم، بالاصل لوگوں کو اس دنیا پر توجہ مرکوز کرنے اور ناخوشگوار حقیقت کا مقابلہ کرنے میں مدد دینے کے لیے "خدا" کا استعمال کیا گیا۔ حتیٰ کہ یہواہ کے پاگان مسلک نے، اپنی تمام بین کوتاہیوں سمیت، زور دیا کہ وہ دُنیوی زماں کے تمام حالیہ واقعات میں ملوث تھا۔ اسرائیل کے پیغمبروں نے اپنے لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ خدا کے نام پر اپنی سماجی پستی اور سیاسی تباہی کو جھیلیں۔ تجسیم کے مسیحی عقیدے نے جسم و خون کی دنیا میں الوہی نفوذیت پر زور دیا۔ لمحۂ موجود کے لیے فکر مندی بالخصوص اسلام میں اجاگر ہوئی: کوئی بھی شخص حضرت محمد ﷺ سے زیادہ حقیقت پسند نہیں ہوسکتا تھا جو ایک روحانی جینئیس کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی جینئیس بھی تھے۔ جیسا کہ ہم نے غور کیا ہے، مسلمانوں کی بعد میں آنے والی نسلوں نے ایک عادل اور مہذب معاشرہ قائم کرنے کے ذریعے انسانی تاریخ میں منشائے الٰہی کو مجسم کرنے کے لیے فکر مندی جاری رکھی۔ بہت ابتدا سے ہی خدا کو عمل کا ناگزیر عنصر خیال کیا گیا۔ جس لمحے خدا (ایل یا یہواہ) نے حضرت ابراہیمؑ کو ہران میں اپنا گھر بار چھوڑنے کو کہا، تبھی سے مسلک اِس دنیا میں ٹھوس اقدام اور پرانے معبودوں کے تکلیف دہ استرداد کا بھی متقاضی تھا۔

یہ انقطاع ایک عظیم تناؤ سے بھی عبارت تھا۔ پیغمبروں نے قطعی دوجے خدا کا تجربہ ایک عمیق دھچکے کے طور پر کیا۔ وہ اپنے لوگوں سے بھی اسی قسم کے تقدس اور علیحدگی کا متقاضی تھا۔

جب وہ کوہِ سینائی پر حضرت موسیٰؑ سے ہم کلام ہوا تو اسرائیلیوں کو پہاڑ کے دامن تک جانے کی اجازت نہ دی گئی۔ انسانیت اور الٰہ کے درمیان اچانک ایک نئی خلیج پیدا ہو گئی اور بت پرستی کے تصورِ الٰہ میں دراڑیں پڑ گئیں۔ چنانچہ دنیا سے بیگانگی کا ایک زبردست امکان موجود تھا۔ جو فرد کی ناقابلِ تردید خود مختاری کے ابھرتے ہوئے شعور میں منعکس ہوا۔ یہ محض ایک اتفاق نہیں کہ وحدانیت نے بابل میں اسیری کے دوران حتمی طور پر جڑیں حاصل کر لیں۔ جب اسرائیلیوں نے ذاتی ذمہ داری کا آئیڈیل بھی وضع کیا جو یہودیت اور اسلام دونوں میں نہایت اہم رہا ہے۔ 14 ہم نے دیکھا ہے کہ ربیّوں نے انسانی شخصیت کے مقدس حقوق کا احساس دلانے میں یہودیوں کی مدد کے لیے ایک نفوذ پذیر خدا کا تصور استعمال کیا تھا۔ تاہم، تینوں مذاہب میں بیگانگی خطرہ بن کر منڈلاتی رہی ہے۔ مغرب میں خدا کا تجربہ متواتر احساسِ جرم اور ایک یاسیت پسندانہ بشریات کے ہم رکاب رہا۔ یہودیت اور اسلام میں کوئی شک نہیں کہ توریت اور شریعت کی پیروی کبھی کبھی خارجی قانون کی متابعت کی ہم معنی بن گئی، حتیٰ کہ ہم نے دیکھا ہے کہ ان ضابطہ ہائے قوانین مرتب کو کرنے والے افراد کی نیت سے زیادہ اور کوئی بھی چیز دور نہیں ہوسکتی۔

مکمل اطاعت کے متقاضی خدا سے نجات کا پرچار کرنے والے ملحدین خدا کے ایک ناکافی مگر بدقسمتی سے جانے پہچانے تصور کے خلاف احتجاج کر رہے تھے۔ اس کی بنیاد پر نہایت شخصی قسم کے تصورِ الٰہ پر تھی۔ اس نے خدا کے صحائف والے تصور کی تفسیر نہایت لُغوی معنوں میں کی اور فرض کر لیا کہ خدا آسمان پر بیٹھا ہوا ایک قسم کا بڑا بھائی تھا۔ غیر رضا مند انسان خادموں پر ایک بیگانہ قانون نافذ کرنے والے الوہی آمر کے اس تصور کو اب تحلیل ہونا ہی تھا۔ دھمکیوں کے ذریعے آبادی کو سول اطاعت پر مجبور کرنا اب قابلِ قبول یا حتیٰ کہ قابلِ عمل نہیں رہا تھا، جیسا کہ 1989ء کے موسم خزاں میں ڈرامائی طور پر کیمونسٹ حکومتوں کے خاتمے سے ظاہر ہوا۔ قانون دہندہ اور حکمران کے طور پر خدا کا بشر پیکری تصور بعد از جدیدیت عہد کے مزاج کے لیے موزوں نہیں۔ تاہم، تصورِ خدا غیر فطری ہونے کی شکایت کرنے والے ملحدین کی ساری باتیں ہی درست نہ تھیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں نے بھی حیرت انگیز طور پر اسی طرح کے تصورہائے خدا وضع کیے، جو مطلق کے تصورات میں بھی مشابہ ہیں۔ جب لوگوں نے انسانی زندگی میں ایک مطلق مفہوم اور معنویت کھوجنے کی کوشش کی تو لگتا ہے

کہ اُن کے اذہان ایک خاص سمت میں گئے۔ انھیں ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا۔ یہ چیز انسانیت کے معاملے میں فطری لگتی ہے۔

تاہم، اگر احساسات کو فضول، جارحانہ یا غیر صحت مندانہ جذباتیت کی پستی میں گرنے سے بچانا ہے تو انھیں تنقیدی ذہانت کے ذریعے آگہی دینا پڑے گی۔ تجربۂ خدا کو دیگر حالیہ میلاناتِ شوق کے سنگ رکھنا ضروری ہے، بشمول ذہن کی دلچسپیوں کے۔ فلسفہ کا تجربہ مسلمانوں، یہودیوں اور بعد ازاں مغربی مسیحیوں کے ہاں خدا پر ایمان کو عقلیت کے نئے مسلک سے مربوط کرنے کی کوشش تھا۔ انجام کار مسلمان اور یہودی فلسفے سے کنارہ کر گئے۔ انھوں نے فیصلہ کیا کہ استدلالیت کے اپنے استعمالات تھے—بالخصوص سائنس، طب اور ریاضی جیسے تجربی شعبوں میں —لیکن تصورات سے ماورا خدا پر بحث میں یہ قطعاً غیر موزوں تھی۔ یونانیوں نے پہلے ہی یہ محسوس کر لیا تھا اور بہت ابتدا میں اپنی دیسی مابعد الطبیعیات سے ان کا اعتماد اٹھ گیا۔ خدا پر بحث کے فلسفیانہ طریقوں کے نقصانات میں سے ایک یہ تھا کہ اس کے باعث یوں لگ سکتا تھا کہ جیسے مطلق معبود محض ایک اور ہستی، تمام چیزوں سے برتر تھا، نہ کہ قطعی مختلف قسم کی ایک حقیقت۔ اس کے باوجود فلسفہ کی کاوش اہم تھی کیونکہ اس نے خدا کو دیگر تجربات کے ساتھ مربوط کرنے کی ضرورت عیاں کی—چاہے صرف یہ دکھانے کے لیے ہی کہ ایسا کہاں تک ممکن تھا۔ خدا کو اس کے اپنے ہی مقدس حرم کے اندر عقلی عزلت نشینی پر مجبور کرنا غیر صحت مندانہ اور غیر فطری ہے۔ یہ لوگوں کو سوچنے پر ابھارتا ہے کہ شائستگی اور استدلالیت کے عمومی معیاروں کو "خدا" سے القایافتہ طرزِ عمل پر لاگو کرنا ضروری نہیں۔

فلسفہ شروع سے ہی سائنس کے ساتھ وابستہ رہا تھا۔ طب، فلکیات اور ریاضی کے اپنے ابتدائی ذوق و شوق نے ہی اولین مسلمان فیلسوف کو اللہ پر مابعد الطبیعیاتی حوالوں سے بحث کرنے پر مائل کیا۔ سائنس نے ان کے نقطۂ نظر میں ایک بڑی تبدیلی پیدا کی تھی، اور انھوں نے جانا کہ وہ خدا پر اُسی انداز میں غور و فکر نہیں کر سکتے جیسے ان کے ساتھی مسلمان کیا کرتے تھے۔ خدا کا فلسفیانہ تصور قرآنی تصور سے واضح طور پر فرق تھا، لیکن فیلسوف نے کچھ ایسی بصیرتیں بازیاب کیں جو اس وقت اُمت میں فنا ہونے کو تھیں۔ چنانچہ دیگر مذہبی روایات کی جانب قرآن کا رویہ نہایت مثبت تھا: حضرت محمد ﷺ نے کبھی یہ نہیں کہا تھا کہ وہ ایک نئے، تخصیص شدہ

مذہب کی بنیاد رکھ رہے ہیں، اور تمام ہدایت یافتہ عقیدے کو خدائے واحد کی دین قرار دیا۔ تاہم، نویں صدی عیسوی میں علما اس امر سے صَرفِ نظر کرنے لگے اور عقیدۂ اسلام کا پرچار واحد سچے مذہب کے طور پر کر رہے تھے۔ فیلسوف پرانے صلحِ کل نقطۂ نظر کی طرف واپس گئے، البتہ ایک مختلف راستے سے۔ آج بھی ہمارے پاس اسی قسم کا ایک موقعہ ہے۔ اپنے سائنسی عہد میں ہم خدا کے متعلق اس طرح نہیں سوچ سکتے جیسے ہمارے اجداد سوچا کرتے تھے، لیکن سائنس کا چیلنج ہمیں کچھ پرانی صداقتوں کی قدر افزائی میں مدد دے سکتا ہے۔

ہم نے دیکھا ہے کہ البرٹ آئن سٹائن باطنی مذہب کی جانب مائل تھا۔ خدا کے پانسہ نہ کھیلنے کے متعلق اپنے مشہور جملے کے باوجود وہ یقین نہیں رکھتا تھا کہ اس کے نظریۂ اضافیت سے تصورِ خدا پر کوئی فرق پڑے گا۔ 1921ء میں دورۂ انگلینڈ کے دوران آئن سٹائن سے کینٹربری کے آرک بشپ نے پوچھا کہ اضافیت الٰہیات پر کے لیے کیا مضمرات رکھتی ہے۔ اُس نے جواب دیا: "کچھ بھی نہیں۔ اضافیت ایک خالصتاً سائنسی معاملہ ہے اور اس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں۔"[15] جب مسیحی سٹیفن ہاکنگ (جس کی تکوینیات میں خدا کے لیے کوئی جگہ نہیں) جیسے سائنس دانوں کی وجہ سے مایوسی کا شکار ہوئے تو وہ بدستور خدا کو بشر پیکری حوالوں سے ایک ایسی ہستی کے طور پر دیکھ رہے تھے جس نے دنیا کو اسی طرح بنایا جیسے ہم خود بناتے۔ پھر بھی تخلیق کو بالاصل اس قسم کے لغوی انداز میں تصور نہیں کیا گیا تھا۔ بطور خالق یہوواہ میں دلچسپی بابلی اسیری تک یہودیت میں نہ آئی۔ یونانی دنیا اس تصور سے نابلد تھی: 341ء میں نائسی کی مجلس سے پہلے تک عدم سے تخلیق مسیحیت کا ایک باضابطہ مسلک نہیں تھا۔ قرآن میں تخلیق ایک مرکزی تعلیم ہے، لیکن خدا کے متعلق اس کی تمام باتوں کی طرح اِسے بھی ایک ناقابلِ بیان صداقت کی تمثیل یا علامت (آیۃ) کہا جاتا تھا۔ یہودی اور مسلم استدلالیت پسندوں نے اسے ایک مشکل اور مسائل انگیز مسلک پایا، اور بہت سوں نے اِسے مسترد کر دیا۔ صوفیا اور قبالہ پسندوں سبھی نے صدور (emanation) کے یونانی استعارے کو ترجیح دی۔ بہر صورت تکوینیات دنیا کے ماخذوں کا سائنسی بیان نہیں بلکہ بالاصل ایک روحانی اور نفسیاتی سچائی کا علامتی اظہار تھی۔ نتیجتاً مسلم دنیا میں نئی سائنس کے متعلق بہت قلیل احتجاج ہوا: جیسا کہ ہم نے دیکھا، حالیہ تاریخ کے واقعات روایتی تصورِ خدا کے لیے سائنس کی بہ نسبت زیادہ خطرناک رہے ہیں۔

تاہم، مغرب میں صحیفے کی ایک زیادہ لغوی تفہیم کافی عرصے تک حاوی رہی ہے۔ جب کچھ مغربی مسیحی محسوس کرتے ہیں کہ نئی سائنس خدا پر اُن کے ایمان کی جڑیں کاٹ رہی ہے تو غالباً ان کے تصور میں نیوٹن کے عظیم مکینک جیسا خدا ہوتا ہے۔ خدا کا ایک شخصی تصور جسے شاید سائنس کے ساتھ ساتھ مذہبی بنیادوں پر بھی مسترد کر دینا چاہیے۔ سائنس کا چیلنج شاید کلیساؤں کو دھچکا پہنچائے اور وہ صحائف کی علامتی نوعیت کو پھر سے دیکھنے لگیں۔

موجودہ دور میں ہر قسم کی وجوہ کی بنا پر ایک شخصی خدا کا تصور ازحد ناقابلِ قبول لگنے لگا ہے۔ اخلاقی، عقلی، سائنسی اور روحانی، نسوانیت پسندوں کے لیے بھی ایک شخصی معبود ناپسندیدہ ہے جو اپنے نر صنف ہونے کے باعث قبائلی، پاگان دور سے ہی ایک مرد رہا ہے۔ البتہ مؤنث خدا کی بات کرنا بھی ایک تحدید ہے، کیونکہ یہ چیز ناقابلِ تحدید خدا کو ایک خالصتاً انسانی کیٹگری میں مقید کر دیتی ہے۔ خدا کا پرانا مابعد الطبیعیاتی تصور بطور ہستی مطلق (جو طویل عرصہ تک مغرب میں مقبول رہا) بھی غیر تسلی بخش محسوس ہوتا ہے۔ فلسفیوں کا خدا آج متروک ہو چکی استدلالیت کی پیداوار ہے، چنانچہ اُس کے موجود ہونے کے روایتی ثبوت اب کارآمد نہیں۔ عہدِ روشن خیالی کے توحید پرستوں کی جانب سے فلسفیوں کے خدا کی وسیع پیمانے پر مقبولیت کو حالیہ الحاد پرستی کی جانب پہلے قدم کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ پرانے آسمان دیوتا کی طرح یہ معبود بھی انسانیت اور دنیا سے اس قدر دور ہے کہ بآسانی بے نیاز معبود (Deus Otiosus) بن جاتا اور ہمارے صفحۂ شعور سے محو ہو جاتا ہے۔

صوفیا کے خدا کو ایک ممکنہ متبادل کے طور پر لیا جا سکتا ہے۔ صوفیا کافی عرصہ سے اصرار کرتے آئے ہیں کہ خدا کوئی غیر (an-Other) ہستی نہیں، اُنھوں نے دعویٰ کیا کہ وہ حقیقی معنوں میں وجود نہیں رکھتا اور اُسے لاشے کہنا بہتر ہو گا۔ یہ خدا ہمارے سیکولر معاشرے کے ملحدانہ مزاج کے ساتھ ہم سُر ہے۔ مطلق کی ناکافی شبیہوں پر اس کی بداعتقادی سے ہم آہنگ ہے۔ خدا کو ایک معروضی "امر" (جس کا مظاہرہ صرف سائنسی ثبوت کے ذریعے کیا جا سکتا ہے) کے طور پر دیکھنے کی بجائے صوفیا نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ ایک موضوعی تجربہ ہے جو ہستی کی بنیاد میں پر اسرار طور پر تجربے میں آتا ہے۔ اس خدا کو تخیل کے ذریعے سے پانا ہو گا اور آرٹ کی ایک صورت کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ دیگر عظیم آرٹسٹک علامات سے مشابہ جنھوں نے

ناقابلِ بیان اسراریت، حسن اور زندگی کی قدر کو بیان کیا۔ صوفیا نے اپنے تصورات سے ماوراء اِس حقیقت کو بیان کرنے کے لیے موسیقی، رقص، شاعری، تمثیلات، قصّوں، مصوری، سنگ تراشی اور فنِ تعمیر کو استعمال کیا۔ تاہم، تمام آرٹ کی طرح تصوف بھی ذہانت، نظم و ضبط اور خود تنقیدی کا متقاضی ہے تاکہ غیر ضروری جذباتیت اور تظلیل (پروجیکشن) سے بچا جا سکے۔ صوفیا کا خدا حتیٰ کہ نسوانیت پسندوں کی تسکین بھی کر سکتا ہے، کیونکہ صوفیا اور قبالہ پسند دونوں ہی طویل عرصہ سے الٰہ میں ایک مؤنث عنصر متعارف کروانے کی کوشش کرتے آئے ہیں۔

تاہم، کچھ نقائص بھی ہیں۔ بہت سے یہودی اور مسلمان تصوف کو شک کی نظر سے دیکھتے رہے ہیں۔ مغرب میں تصوف مرکزی دھارے کا مذہبی ولولہ کبھی نہیں رہا۔ پروٹسٹنٹ اور کیتھولک مصلحین نے اسے ناجائز قرار دیا یا پھر نظر انداز کیا، اور استدلال کے سائنسی عہد نے اس طریقہ ادراک کی حوصلہ افزائی نہ کی۔ 1960ء کی دہائی سے تصوف میں ایک تازہ دلچسپی پیدا ہوئی ہے، جس کا اظہار یوگا، مراقبہ اور بدھ مت کے لیے جوش و خروش میں ہوا، لیکن یہ اندازِ فکر ہماری معروضی، تجربی ذہنیت کے ساتھ بہ آسانی میل نہیں کھاتا۔ صوفیا کے خدا کو سمجھنا آسان نہیں۔ اس کے لیے کسی ماہر کے پاس طویل تربیت اور کافی وقت درکار ہے۔ صوفی کو خدا نامی حقیقت کا یہ احساس حاصل کرنے کے لیے سخت محنت کرنا پڑتی ہے (اور زیادہ تر نے اس خدا کو کوئی نام دینے سے انکار کیا)۔ صوفیا اکثر اصرار کرتے ہیں کہ بنی نوع انسان کو اپنے لیے خدا کا یہ احساس دانستہ طور پر پیدا کرنا چاہیے، بالکل ویسی توجہ اور احتیاط کے ساتھ جو دیگر لوگ اپنی آرٹسٹک تخلیق کو دیتے ہیں۔ یہ کوئی ایسی چیز نہیں جو فوری تسکین، فاسٹ فوڈ اور تیز مواصلات کے عادی ہو چکے معاشرے میں لوگوں کو اپنی جانب رجھا سکے۔ صوفیا کا خدا بنا بنایا اور تیار شدہ نہیں۔ اسے کسی پرجوش مبلغ کے پیدا کردہ فوری کیف کی طرح یک دم تجربہ نہیں کیا جا سکتا۔

کچھ ایک صوفیانہ رویے حاصل کرنا ممکن ہے۔ حتیٰ کہ اگر ہم کسی صوفی کو حاصل کردہ اعلیٰ شعوری حالتوں کے لیے نااہل بھی ہوں تو تب بھی مثلاً سیکھ سکتے ہیں کہ خدا سیدھے سادے مفہوم میں وجود نہیں رکھتا، یا یہ کہ لفظ "خدا" محض ایک حقیقت کی علامت ہے جو ناقابلِ بیان طور پر اس سے ماوراء ہے۔ صوفیانہ لاادریت (Agnosticism) ہمیں ایک حد حاصل کرنے میں مدد دے سکتی ہے جو کثرت کے ساتھ ان پیچیدہ معاملات میں ہاتھ ڈالنے سے روکتی ہے۔ لیکن

اگر تصورات نبض میں محسوس نہ ہوں اور ذاتی طور پر موزوں نہ کیے جائیں تو ان کا لایعنی تجرید بن جانا عین ممکن ہے۔ سیکنڈ ہینڈ تصوف بھی اصل نظم کی بجائے محض کسی ادبی نقاد کی جانب سے اس کی تشریح پڑھنے جیسا ہی غیر تسکین بخش محسوس ہو سکتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ تصوف کو اکثر ایک باطنی نظام کے طور پر لیا گیا ہے — اس لیے نہیں کہ صوفیا بیہودہ ریوڑ کو دور رکھنا چاہتے تھے، بلکہ اس لیے کہ ذہن کا وجدانی حصہ خصوصی تربیت کے بعد ہی ان صداقتوں کا ادراک کر سکتا تھا۔ اس مخصوص راستے سے حاصل ہونے پر اُن کا مفہوم مختلف نکلتا، اور استدلالی، منطقی استعداد کے ذریعے یہ راستہ قابلِ رسائی نہیں۔

جب سے اسرائیل کے پیغمبروں نے اپنے احساسات اور تجربات کو خدا سے منسوب کرنا شروع کیا، تب سے ہی وحدانیت پرستوں نے کسی نہ کسی مفہوم میں اپنے لیے ایک خدا تخلیق کیا ہے۔ شاذونادر ہی خدا کو ایک خود آشکارا حقیقت کے طور پر دیکھا گیا جس کے ساتھ کسی بھی اور معروضی وجود کی طرح روبروئی ہو سکتی ہے۔ آج لگتا ہے کہ بہت سے لوگ یہ تخیلاتی کوشش کرنے کی خواہش کھو چکے ہیں۔ ضروری نہیں کہ یہ تباہ کن ہو۔ عموماً جب مذہبی نظریات کارآمد نہ رہے تو بلا تکلیف محو ہو گئے۔ اگر تجربی عہد میں خدا کا انسانی تصور اب ہمارے لیے کارآمد نہیں تو یہ ترک کر دیا جائے گا۔ تاہم، ماضی میں لوگوں نے روحانیت کے لیے مرکز و محور کے طور پر ہمیشہ نئی علامات تخلیق کیں۔ بنی نوع انسان نے ہمیشہ اپنے لیے ایک عقیدہ تخلیق کیا ہے تاکہ اپنے احساسِ تحیر اور زندگی کی ناقابلِ بیان وقعت کو پیدا کریں۔ ہماری جدید زندگی کی مخصوص بے مقصدیت، بیگانگی اور تشدد دلالت کرتا معلوم ہوتا ہے کہ اب چونکہ وہ دانستہ خدا یا کسی اور چیز پر ایمان تخلیق نہیں کر رہے، اس لیے بہت سے لوگ مایوسی کا شکار ہو رہے ہیں۔

ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ہم نے دیکھا ہے کہ 99 فیصد لوگ خدا پر ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں۔ البتہ امریکہ میں بنیاد پرستی، خاتمۂ زماں پر اعتقاد اور مذہبی پن کی کرشماتی صورتوں کا غلبہ باعثِ تشفی نہیں ہے۔ جرائم کی بڑھتی ہوئی شرح، منشیات کی لت اور سزائے موت کی بحالی روحانی لحاظ سے صحت مند معاشرے کی نشانیاں نہیں ہیں۔ یورپ میں وہاں ایک خلا بڑھ رہا ہے جہاں کبھی خدا انسانی شعور میں موجود ہوتا تھا۔ اِس خشک فسردگی کا اظہار کرنے والے اولین لوگوں میں تامس ہارڈی بھی شامل تھا۔ 30 دسمبر 1900ء کو اپنی لکھی ہوئی نظم "The

Darkling Thrush" میں اس نے روح کی موت بیان کی جو اب زندگی کی معنویت پر ایمان لانے کے قابل نہیں رہی تھی:

I leant upon a coppice gate
When Frost was spectre-grey,
And Winter's dregs made desolate
The weakening eye of day.
The tangled bine-stems scored the sky
Like strings of broken lyres,
And all mankind that haunted nigh
Had sought their household fires.

The land's sharp features seemed to be
The Century's corpse outleant,
His crypt the cloudy canopy,
The wind his death-lament.
The ancient pulse of germ and birth
Was shrunken hard and dry,
And every spirit upon earth
Seemed fervourless as I.

At once a voice arose among
The bleak twigs overhead
In a full-hearted evensong
Of joy illimited;
An aged thrush, frail, gaunt, and small,
In blast-beruffled plume,
Had chosen thus to fling his soul
Upon the growing gloom.

So little cause for carolings

Of such ecstatic sound
Was written on terrestrial things
Afar or nigh around,
That I could think there trembled through
His happy good-night air
Some blessed Hope, whereof he knew
And I was unaware.

بنی نوع انسان خالی پن اور نا امیدی کو نہیں سہہ سکتے، وہ کسی نئے مفہوم پر توجہ مرکوز کرنے کے ذریعے خلا پُر کر دیتے ہیں۔ بنیاد پرستی کے بت خدا کے اچھے متبادل نہیں۔ اگر ہمیں اکیسویں صدی کے لیے ایک جان دار نیا عقیدہ تخلیق کرنا ہے تو شاید ہمیں خدا کی تاریخ پر غور و خوص کر کے کچھ سبق حاصل کرنے چاہئیں۔

☆....☆....☆

ضمیمہ الف

فرہنگ اصطلاحات

اپاتھیا	Apatheia	ناقابلِ نفوذ ہونا، متانت اور زد سے باہر ہونے کی حالت۔ یونانیوں فلسفیوں کے خدا کے یہ اوصاف مسیحی تصورِ خدا میں مرکزی حیثیت اختیار کر گئے۔ اس کا ترجمہ بے نیاز بھی کیا جا سکتا ہے۔
اپنشد	Upanishad	مقدس ہندو صحائف جو اساسی عہد (آٹھویں تا دوسری صدی قبل مسیح) کے دوران مرتب کیے گئے۔
اجتہاد	Ijtihad	خود مختار استدلال۔
اجداد	Patriarchs	حضرات ابراہیمؑ، اسحقؑ و یعقوبؑ کے لیے استعمال ہونے والی اصطلاح جو اسرائیلیوں کے اجداد تھے۔
اساسی عہد	Axial Age	مؤرخین کی استعمال کردہ اصطلاح جس سے 800 تا 200 قبل مسیح کا دور مراد ہے۔ اس دور میں مہذب دنیا میں بڑے عالمی مذاہب کا ظہور ہوا۔
اشراق	Ishraq	نورانی۔ فلسفہ و روحانیت کے اشراقی مکتبِ فکر کی بنیاد سے جیؒ سہروردی نے رکھی۔
اشکنازی	Ashkenazim	Allemagne کی عبرانی میں بگڑی ہوئی صورت۔ جرمنی اور مشرقی و مغربی یورپ کے کچھ حصوں کے یہودی۔

اوتار	Avatar	ہندو اسطورہ میں کسی دیوتا کا انسانی روپ میں زمین پر آنا۔ عمومی مفہوم میں اس سے ایسا شخص مراد لیا جاتا ہے جسے مجسم اللہ مانا جائے۔
اوسیا	Ousia	لاطینی زبان میں "جوہر" یا "فطرت"۔ کسی بھی چیز کو بنانے والا جوہر اوسیا ہے۔ خدا کے حوالے سے اوسیا کا مطلب الوہی جوہر ہے جو انسانی تفہیم و تجربے میں نہیں آتا۔
اوئیکومنی	Oikumene	یونانی زبان میں "مہذب دنیا۔"
ایل	El	کنعان کا خدائے تعالیٰ جسے غالباً حضرات ابراہیمؑ، اسحاقؑ و اسماعیلؑ بھی مانتے تھے۔
عین سوف	En Sof	عبرانی میں "بے اختتام۔" قبالہ کی یہودی باطنی الٰہیات میں خدا کا ناقابلِ جانچ، ناقابلِ رسائی اور ناقابلِ معلوم جوہر۔
اینوما ایلش	Enuma Elish	بابلی داستان جس میں تخلیق دنیا کی کہانی بیان کی گئی ہے۔ یہ داستان جشن نوروز کے موقعہ پر پڑھی جاتی تھی۔
آتما	Atman	برہمن کی مقدس طاقت جس کا تجربہ ہر شخص اپنے اندر کرتا ہے۔
آرتھوڈکس	Orthodox	لفظی مطلب "راست تعلیمات۔" یہ اصطلاح یونانی مسیحیوں نے کافروں (مثلاً نسطوریوں) کو ان لوگوں کو میز کرنے کے لیے استعمال کی جو درست عقائد کے پیروکار تھے۔ اس کا اطلاق روایتی یہودیت پر بھی ہوتا ہے جو سختی سے شریعت کی پابند تھی۔
آسمان دیوتا	Sky God	دیکھیں "خدائے تعالیٰ۔"
آیت	Ayah	نشانی، قصہ۔ قرآن کے مطابق دنیا میں خدا کے ظہور کی علامات۔

بت پرستی	Idolatory	ماورائی خدا کی بجائے انسان کی بنائی ہوئی حقیقت کو پوجنا یا احترام دینا۔
بدھ	Buddha	جاگا ہوا، بیدار۔ نروان پانے والے متعدد مرد وخواتین کو دیا گیا خطاب، لیکن عموماً یہ بدھ مت کے بانی سدھارتھ گوتم کے لیے مخصوص ہے۔
بودھی	Buddhist	بدھ مت کا پیروکار۔
برتنوں کا ٹوٹنا	Breaking of Vessels	Shevirath Ha-Kelim۔ اضحاک لوریا کے قبالہ ازم میں ایک اصطلاح جو ابتدائے آفرینش میں ایک تباہی کو بیان کرتی ہے جب الوہی نور کی چنگاریاں زمین پر گریں اور مادے میں ہی پھنس گئیں۔
برہمن	Brahman	مقدس طاقت کے لیے ہندو نام جو تمام موجودات کو قائم رکھتا ہے؛ یہ ہستی کا داخلی جوہر ہے۔
بنات اللہ	Banat-Allah	اللہ کی بیٹیاں۔ قرآن میں اس سے بت پرستوں کی تین دیویاں مراد ہیں: اللات، العزیٰ اور مناۃ۔
بودھستو	Bodhisttava	آئندہ کا بدھ۔ ایسے افراد جنھوں نے لوگوں کو ہدایت دینے کی خاطر اپنے ذاتی نروان میں تاخیر کی ہو۔
بھگتی یا بھکتی	Bhakti	بدھ کی ذات یا ہندو دیوتاؤں سے والہانہ لگاؤ یا عقیدت جو زمین پر انسانی صورت میں ظاہر ہوئے۔
پارزوف	Pazruf	جمع پارزوفیم۔ تاثر۔ قبالہ کی کچھ صورتوں نے انسانیت پر آشکار ہونے والے ناقابلِ معلوم خدا کو متعدد مختلف تاثرات میں تصور کیا۔ ہر تاثر الگ الگ خواص رکھتا ہے۔
تالمود	Talmud	عبرانی زبان میں "مطالعہ" یا "علم حاصل کرنا۔" قدیم یہودی ضابطۂ شریعت پر کلاسیکی ربانی مباحث۔
تاویل	Tawil	قرآن کی علامتی، باطنیت پسندانہ تفسیر جو اسماعیلیوں جیسے

		فرقوں نے پیش کی۔
تسم تسم	Tsimtsum	سکڑنا، پیچھے ہٹنا۔ اضحاک لوریا کی باطنیت پسندی میں خدا کو اپنے آپ میں سکڑتے ہوئے تصور کیا گیا تا کہ وہ تخلیق کے لیے جگہ بنا سکے۔
تقدس	Holiness	عبرانی میں kaddosh: خدا کا مطلق دوجاپن؛ اللہ کی مادی دنیا سے قطعی علیحدگی۔
تقویٰ	Taqwa	اللہ کے موجود ہونے کا شعور رکھنا۔
تکن	Tikkun	عبرانی میں "بحالی۔" اضحاک لوریا کے قبالہ ازم میں بیان کردہ نجات کا عمل جس کے مطابق 'برتن ٹوٹنے' کے دوران بکھری ہوئی الوہی چنگاریاں دوبارہ خدا سے متحد ہوتی ہیں۔
تنائم	Tannaim	دیکھیں "مشنہ۔"
توانائیاں	Energeiai	دنیا میں خدا کی "سرگرمیاں" جو ہمیں اس کی ایک جھلک دیکھنے کے قابل بناتی ہیں۔ dynameis کی طرح یہ اصطلاح بھی خدا کے انسانی تصور کو ناقابلِ بیان اور ناقابلِ ادراک حقیقت سے ممیز کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔
توحید	Tawhid	خدا کی الوہی وحدت۔
توریت	Torah	موسوی شریعت جو بائبل کی پہلی پانچ کتب یعنی خمسۂ موسیٰؑ پر مشتمل ہے: پیدائش، خروج، احبار، گنتی اور استثنا۔ ان کو مجموعی طور پر توریت کہتے ہیں۔
تھرون مسٹزم	Throne Mysticism	یہودی باطنیت پسندی کی ایک ابتدائی صورت جس کا محور آسمانی رتھ کا بیان تھا جو پیغمبر حزقی ایل نے دیکھا۔
تھیوریا	Theoria	یونانی زبان میں "مراقبہ۔"
تھیوفینی	Theophany	تجلی عیسیٰ۔ انسانوں پر خدا کی آشکاریا تجلی۔
تفلن	Tfillin	چھوٹے کالے ڈبے جن میں شیما کی تحریریں رکھی ہوتی ہیں۔

فرہنگ اصطلاحات

		یہودی مرد اور بالغ لڑکے صبح کی عبادت کے دوران انھیں اپنی پیشانی پر اور بائیں بازو پر دل کے قریب باندھتے ہیں۔ اس کا حکم بائبل میں دیا گیا ہے۔
جاہلیہ	Jahiliyyah	جاہلیت کا دور۔ مسلمانوں نے یہ اصطلاح عربیہ میں قبل اسلام دور کے لیے استعمال کی۔ جاہلیت اور جہالت میں فرق کرنا چاہیے۔
خدائے تعالیٰ	High God	واحد خدا کے طور پر بہت سے لوگوں کا پوجا ہوا اعلیٰ ترین معبود؛ دنیا کا خالق جسے بطور آسمان دیوتا بھی جانا جاتا ہے۔
دانش	Wisdom	عبرانی میں "حوکمہ" اور یونانی میں "سوفیا۔" صحائف میں خدا کے الوہی منصوبے کی شخصی صورت۔ یہ دنیا میں خدا کی سرگرمی کو بیان کرنے کا ایک طریقہ ہے۔
ذکر	Dhikr	قرآن میں بتائے گئے طریقے کے مطابق خدا کو یاد کرنا۔ تصوف میں ذکر نے خدا کا نام بطور منتر دہراتے رہنے کی صورت اختیار کرلی۔
رگ وید	Rig-Veda	دعاؤں اور قصوں کا مجموعہ جو 1500-900 قبل مسیح کے دوران لکھی گئیں۔ یہ وادیِ سندھ پر حملہ کرنے اور برصغیر کے لوگوں کو اپنے عقائد کا پیروکار بنانے والے آریاؤں کے مذہبی عقائد کا اظہار کرتی ہیں۔
روح القدس	Holy Spirit	ربیوں کی اصطلاح جو عموماً زمین پر خدا کی موجودگی کے معنوں میں شکینہ کی جگہ استعمال ہوئی۔
زگورات	Ziggurat	قدیم سومیریوں کا تعمیر کیا ہوا مینار نما معبد جو دنیا کے کئی دیگر علاقوں میں بھی ملا ہے۔ یہ مینار پتھر کی دیوقامت سیڑھیوں پر مشتمل تھے جن پہ چڑھ کر انسان اپنے دیوتاؤں سے ملاقات کرتے۔

اصطلاح	English	تعریف
سرچشمہ الوہیت	Godhead	حقیقت کا ناقابلِ رسائی، مخفی منبع جسے ہم خدا کے نام سے جانتے ہیں۔
سیفاردیم	Sephardim	سپین کے یہودی۔
سیفیراہ	Sefirah	جمع سیفیراتھ۔ عبرانی میں "گنتی۔" قبالہ میں خدا کے خود کو آشکار کرنے کے دس مراحل جو مندرجہ ذیل ہیں: 1- کیتھر: مطلق تاج؛ 2- حوکمہ: دانش؛ 3- بیناہ: ذہانت؛ 4- ہسد: محبت یا رحم؛ 5- دِن: طاقت؛ 6- رخامیم: ہمدردی؛ 7- نیتساخ: صبر و تحمل؛ 8- ہود: شان و شوکت؛ 9- یسود: اساس؛ 10- ملکوتھ: بادشاہت؛ یا شکینہ۔
شکینہ	Shekinah	عبرانی کے "شکان" سے مشتق جس کا مطلب "اپنا خیمہ نصب کرنا" ہے۔ زمین پر خدا کی موجودگی کے لیے ایک ربانی اصطلاح۔ یہ خدا کے یہودی تجربے کو خود ناقابلِ بیان حقیقت سے فرق کرتی ہے۔
شیما	Shema	یہودیوں کی جانب سے عقیدے کا اعلان: "سنو (شیما) اسرائیل؛ یہواہ خداوند ہمارا خدا ہے۔ یہواہ ایک ہے۔" (استثنا، 6:4)
شیور قومہ	Shiur Qomah	اونچائی کی پیمائش۔ پانچویں صدی عیسوی کی ایک متنازعہ باطنیت پسند تحریر جو اس شبیہ کو بیان کرتی ہے جسے حزقی ایل نے آسمانی رتھ پر بیٹھے دیکھا تھا۔
صدور	Emanation	ایک عمل کے جس کے ذریعے حقیقت کے مختلف درجات کو واحد، ازلی ماخذ میں سے صادر ہوتے تصور کیا گیا۔ وحدانیت پرستوں نے اس ماخذ کو خدا کا نام دیا۔ فلسفیوں اور صوفیا سمیت کچھ یہودیوں، مسیحیوں اور مسلمانوں نے تخلیق کی زیادہ روایتی بائبلی کہانی کی بجائے اس قدیم استعارے کے

اصطلاح	English	تعریف
		ذریعے حیات کا ماخذ بیان کیا۔
صوفی، تصوف	Sufi	اسلام کے باطنیت پسند لوگ اور روحانیت۔ غالباً ان کا یہ نام کھردرا اونی جبہ (صوف) پہننے کی وجہ سے پڑا۔
طریقہ	Tariqah	صوفیوں کا سلسلہ۔
ظن	Zanna	قیاس آرائی۔ بے تکی مذہبی بحث کے لیے ایک قرآنی اصطلاح۔
عالم المثال		خالص شبیہوں کی دنیا: نقش اولین دنیائے تخیل جو مسلم صوفی اور مراقبہ کرنے والے فلسفی کو خدا تک لے جاتی ہے۔
فلسفہ	Falsafah	قدیم یونانی استدلالیت کے حوالے سے اسلام کی تشریح کرنے کی کوشش۔
فنا		صوفی کا خدا میں وجدان کے ذریعے جذب ہو جانا۔
فیلسوف	Faylasuf	فلسفی۔ اسلامی سلطنت کے مسلمانوں اور یہودیوں کے لیے استعمال کردہ اصطلاح جو فلسفہ کے منطقی اور سائنسی آئیڈیلز اپنائے ہوئے تھے۔
قوائیتیں	Dynamies	خدا کی طاقتیں۔ یونانیوں کی استعمال کردہ ایک اصطلاح جس سے دنیا میں خدا کی سرگرمی مراد ہے۔ اور دنیا کو اس کے ناقابلِ رسائی جوہر سے قطعی الگ خیال کیا جاتا ہے۔
کلام	Kalam	لفظی مطلب "مباحث۔" مسلم الٰہیات: قرآن کی منطقی انداز تفسیر کرنے کی کوشش۔
کیریگما	Kerygma	یونانی مسیحیوں کی استعمال کردہ اصطلاح جس سے کلیسیا کی عوامی تعلیمات مراد تھی جسے راسخ عقیدے کے برعکس واضح اور منطقی طور پر بیان کیا جاسکتا ہے۔
کینوسس	Kenosis	خود کو خالی کرنا۔
گوئیم	Goyim	گوئے کی جمع۔ غیر یہودی یا Gentiles۔

گیتک	Getik	فارسی۔ زمینی دنیا جس میں ہم رہتے ہیں اور جسے اپنے حواس سے تجربہ کرسکتے ہیں۔
لوگوس	Logos	منطق؛ استدلال؛ تعریف۔ یونانی ماہرین الٰہیات نے خدا کے "لوگوس" کو یہودیوں صحائف میں بیان کردہ خدا کی 'دانش' یا یوحنا کی انجیل میں مذکور 'لفظ' کے ساتھ شناخت کیا۔
مانا	Mana	بالاصل جنوبی سمندری جزائر میں غیر مرئی قوتوں کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہونے والی اصطلاح۔ یہ قوتیں طبعی دنیا میں چھائی ہوئی ہیں اور بطور مقدس یا اللہ تجربہ میں آتی ہیں۔
مزواہ	Mitzvah	احکامات۔
مشنہ	Mishnah	یہودوی قانون کا ضابطہ جو تنائم کہلانے والے ابتدائی ربیوں نے مرتب کیا۔ یہ ضابطہ 6 بڑے ابواب اور 36 چھوٹے حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یہ تالمود پر قانونی بحث اور تفاسیر کی بنیاد ہے۔
معتزلہ	Mu'tazilah	ایک مسلم فرقہ جس نے قرآن کی منطقی اعتبار سے تفسیر کرنے کی کوشش کی۔
مینوک	Menok	ہستی کی آسمانی، ازلی اقلیم۔
نروان	Nirvana	لفظی مطلب "بجھا جانا" یا "ٹھنڈا ہو جانا۔" بودھیوں نے مطلق حقیقت کو بیان کرنے کے لیے یہ اصطلاح استعمال کی جو انسانی زندگی کی تکمیل اور دکھ کا خاتمہ ہے۔ وحدانیت پرستانہ جستجو میں منزل یعنی خدا کی طرح اس کو بھی منطقی انداز میں بیان نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس کا تعلق صرف تجربے سے ہے۔
نقش اولیں	Archetype	ہماری دنیا کا اصل نقشہ، جسے قدیم دیوتاؤں کی الوہی دنیا کے ساتھ شناخت کیا گیا۔ پاگان یعنی بت پرست دنیا میں اس دنیا کی ہر چیز کو آسمانی دنیا میں موجود حقیقت کی ایک مثل یا نقل خیال کیا جاتا تھا۔ مزید دیکھیں "عالم المثال۔"
وجد	Ecstasy	لفظی مطلب "اپنے آپ سے باہر نکلنا۔" یہ مخفی خدا کے *kenosis* کی جانب اشارہ کرتی ہے جو خود کو انسانیت کے لیے قابل قبول بنانے کی خاطر اپنی دروں بینی سے ماورا ہوا۔
وید	Veda	دیکھیں "رگ وید۔"
ہائپوسٹیسس	Hypostasis	کسی شخص کی داخلی فطرت کا خارجی اظہار یا پھر کسی انفرادی ذات کا اظہار جیسا کہ وہ باہر سے دیکھنے والے کو نظر آتی تھی۔ یہ اصطلاح یونانیوں نے خدا (بطور باپ، بیٹا اور روح) کے مخفی جوہر کو بیان کرنے کے لیے استعمال کی۔
ہم اصل	Homoousion	لغوی مطلب "اسی مادے یا جوہر سے بنا ہوا۔" ایتھاناسیئس اور اس کے شاگردوں کی استعمال کردہ متنازعہ اصطلاح جس کے ذریعے انھوں نے اپنا یہ عقیدہ بیان کیا کہ بیٹے یسوع مسیح اور باپ خدا کا اصل یا جوہر ایک ہی تھا۔
ہیسی چیسٹ	Hesychast	داخلی خاموشی، مکمل شانتی۔ یونانی کے hesychia سے مشتق: داخلی خاموشی، طمانیت، شانتی۔ یونانی آرتھوڈوکس باطنیت پسندوں کا خاموشی سے مراقبہ جو الفاظ اور تصورات سے عاری ہوتا۔
یوگ	Yoga	ہندوستان میں وضع کیا گیا ایک قدیم نظام جو ذہن کی قوتوں کو "جوتتا" ہے۔ ارتکاز فکر کی تکنیکوں کے ذریعے یوگی ایک وارفتگی اور وجدانی کیفیت حاصل کرتا اور حقیقت سے آگاہ ہوتا ہے۔ نتیجتاً اسے شانتی، کامل مسرت اور طمانیت کا احساس ملتا ہے۔

فرہنگ اصطلاحات

یہواہ	Yahweh	اسرائیل میں خدا کا نام۔ یہواہ بالاصل کسی اور قوم کا دیوتا ہو گا جسے اسرائیلیوں نے اپنالیا۔ تیسری اور دوسری صدی قبل مسیح میں لوگ مقدس نام نہیں لیتے تھے اور اسے YHWH کی صورت میں لکھنے لگے۔

ضمیمہ ب

یہودوی اور مسیحی صحائف

یہودی یا مسیحی شرعی صحیفے کے ماخذ کی کوئی دوٹوک توضیح نہیں پیش کی جا سکتی۔ نیچے فہرست میں شامل یہودوی صحائف دوسری صدی عیسوی میں کیننائز کیے (شریعت بنائے) گئے۔ تاہم، یونانی زبان میں صحیفے کا ایک متبادل متن بھی موجود تھا جسے "سات" یا *Septuagint* کا نام دیا گیا۔ اس میں شامل سات کتب اب رومن کیتھولک اور مشرقی آرتھوڈوکس کلیسیا کی شریعتوں میں ملتی ہیں۔ عام طور پر انھیں مجموعی طور پر *Apocarypha* (چھپائی گئی کتب) کے نام سے بھی جانا جاتا تھا۔ البتہ جدید بائبلی محققین نے انھیں *Deuterocanonical* کا نام دینا بہتر سمجھا۔

مغربی مسیحیوں کے لیے بائبل کو سولھویں صدی میں باقاعدہ کیننائز کیا گیا جب بیش تر پروٹسٹنٹ کلیسیائی حلقوں نے نسبتاً مختصر یہودوی شریعت اپنائی۔ رومن کیتھولک ازم نے 1546ء میں ٹرینٹ کی مجلس میں "سات" کو اپنی بائبل کے لیے بطور بنیاد اختیار کیا۔ آرتھوڈوکس کلیسیاؤں نے یروشلم کی کلیسیائی مجلس (1672ء) میں رومن کیتھولک شریعت ہی قبول کرلی، مگر روسی آرتھوڈوکس کلیسیا بدستور مبہم رہا، اور کم از کم بیسویں صدی کے وسط تک وہ *Deuterocanonical* کتب کو اپنی شریعت سے خارج رکھا۔ اگلے صفحات پر ان تمام صحائف

کی فہرست دی جارہی ہے اور اس کے بعد عہد نامۂ جدید کی کتب کے نام بھی دیے گئے ہیں:

یہودوی اور مسیحی صحائف

یہودی صحیفہ	پروٹسٹنٹ عہد نامۂ عتیق	کیتھولک عہد نامۂ عتیق	انگلش نام
شریعت (توریت)	خمسہ موسیٰ		
پیدائش	پیدائش	پیدائش	Genesis
خروج	خروج	خروج	Exodus
احبار	احبار	احبار	Leviticus
گنتی	گنتی	گنتی	Numbers
استثنا	استثنا	استثنا	Deuteronomy
تاریخی کتب			
یشوع	یشوع	یشوع	Joshua
قضاۃ	قضاۃ	قضاۃ	Judges
رُوت	رُوت	رُوت	Ruth
سموئیل	1-سموئیل	1-سموئیل	Samuel-1
	2سموئیل	2-سموئیل	Samuel-2
سلاطین	1-سلاطین	1-سلاطین	Kings-1
	2-سلاطین	2-سلاطین	Kings-2
تواریخ	1تواریخ	1تواریخ	Chronicles-1
	2-تواریخ	2-تواریخ	Chronicles-2
عزرا-نحمیاہ	عزرا	عزرا	Ezra
	نحمیاہ	نحمیاہ	Nehemiah

یہودی صحیفہ	پروٹسٹنٹ عہد نامۂ عتیق	کیتھولک عہد نامۂ عتیق	انگلش نام
		توبت	Tobit
		جودت	Judith
آستر	آستر	آستر	Esther
		1-مکابیئں	Maccabees-1
		2-مکابیئں	Maccabees-2
تحریریں	دانش کی کتب		
ایوب	ایوب	ایوب	Job
زبور	زبور	زبور	Psalms
امثال	امثال	امثال	Proverbs
واعظ	واعظ	واعظ	Ecclesiastes
غزل الغزلات	سلیمان کا گیت	غزل الغزلات	Song of Songs
		دانش	Wisdom
		سیراک	Sirach
متاخر پیغمبر	اہم پیغمبر		
یسعیاہ	یسعیاہ	یسعیاہ	Isaiah
یرمیاہ	یرمیاہ	یرمیاہ	Jeremiah
نوحہ	نوحہ	نوحہ	Lamentations
		بیروک بطور یرمیاہ کا خط	Baruch
حزقی ایل	حزقی ایل	حزقی ایل	Ezekiel
دانی ایل	دانی ایل	دانی ایل	Daniel
	چھوٹے پیغمبر		
"بارہ" Trei Asar	ہوسیع	ہوسیع	Hosea
	یوایل	یوایل	Joel
	عاموس	عاموس	Amos

Obadiah	عبدیاہ	عبدیاہ	
Jonah	یوناہ	یوناہ	
Micah	میکاہ	میکاہ	
Nahum	ناحوم	ناحوم	
Habakkuk	حبقوق	حبقوق	
Zephaniah	صفنیاہ	صفنیاہ	
Haggai	حجی	حجی	
Zechariah	زکریاہ	زکریاہ	
Malachi	ملاکی	ملاکی	

عہد نامۂ جدید کی کتب:

مسیحیوں کے عہد نامۂ جدید میں شامل کتب کے اردو اور انگریزی نام درج ذیل ہیں:

Mathew	متی
Mark	مرقس
Luke	لوقا
John	یوحنا
Acts	رسولوں کے اعمال
Romans	رومیوں
1-Corinthians	1-کرنتھیوں
2-Corinthians	2-کرنتھیوں
Galatians	گلتیوں
Ephesus	افسیوں
Philippians	فلپیوں
Colossians	کلسیوں

1-Thessalonians	1-تھسلنیکیوں
2-Thessalonians	2-تھسلنیکیوں
1-Timothy	1-تیمتھیس
2-Timothy	2-تیمتھیس
Titus	ططس
Philemon	فلیمون
Hebrews	عبرانیوں
James	یعقوب
1-Peter	1-پطرس
2-Peter	2-پطرس
1-John	1-یوحنا
2-John	2-یوحنا
3-John	3-یوحنا
Jude	یہوداہ
Revelation	یوحنا عارف کا مکاشفہ

نوٹس

باب 1: ابتدائی لوگوں کا خدا

1. Mircea Eliade, The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History (trans. Willard R. Trask), (Princeton, 1954).
2. From 'The Babylonian Creation' in N. K. Sandars (trans.), Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia. (London, 1971) p. 73.
3. Ibid. p. 99.
4. Pindar, Nemean VI, 1-4, The Odes of Pindar (trans. C.M. Bowra) (Harmondsworth, 1969), p. 206.
5. Anat-Baal Texts 49:11:5, quoted in E.O. James, The Ancient Gods (London, 1960), p. 88.
6. Genesis 2:5-7.
7. Genesis 4:26; Exodus 6:3.
8. Genesis 31:42; 49:24.
9. Genesis 17:1.
10. Iliad 24, 393 (trans. E. V. Rieu) (Harmondsworth, 1950), p. 446.
11. Acts of the Apostles 14:11-18.
12. Genesis 28:15.
13. Genesis 26:16-17. Elements of J have been added to this account by E, hence the use of the name Yahweh.
14. Genesis 32:30-31.
15. George E. Mendenhall, 'The Hebrew Conquest of

Palestine,' The Biblical Archeologist 25, 1962; M. Weippert, The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine (London, 1971).

16. Deuteronomy 26:5-8.
7. L.E. Bihu, 'Midianite Elements in Hebrew Religion', Jemsh Theological Studies, 31; Salo Wittmeyer Baron, A Social and Religious History of the Jem, 10 vols, and edn., (New York, 1952-1967), I. p. 46.
18. Exodus 3:5-6.
19. Exodus 3:14.
20. Exodus 19:16-18.
21. Exodus 20:2.
22. Joshua 24:14-15.
23. Joshua 24:24.
24. James, The Ancient Gods, p.152; Psalms 29, 89, 93. These psalms date from after the Exile, however.
25. I Kings 18:20-40.
26. I Kings 19:11-13.
27. Rig-Veda 10:29 in R. H. Zaener (trans, and ed.) Hindu Scriptures (London and New York, 1966), p. 12.
28. Chandogya Upanishad VI. 13, in Juan Mascaro (trans, and ed.) The Upanishads (Harmondsworth, 1965), p. 111.
29. Kena Upanishad I, in Mascaro (trans, and ed.) The Upanishads, p. 51.
30. Ibid. 3, p. 52.
31. Samyutta-Nikaya, Part II: Nidana Vagga (trans, and ed. Leon Peer) (London, 1888) p. 106.
32. Edward Conze, Buddhism: its Essence and Development (Oxford, 1959), p. 40.
33. Udana 8.13, quoted and trans, in Paul Steintha, Udanan (London 1885), p. 81.
34. The Symposium (trans. W. Hamilton), (Harmondsworth, 1951), pp. 93-4.

26. Hosea 1:9.
27. Hosea 13:2.
28. Jeremiah 10; Psalms 31:6; 115:4-8; 135:15.
29. The translation of this verse is by John Bowker, The Religious Imagination and the Sense of God, (Oxford, 1978), p. 73.
30. See Genesis 14:20.
31. 2 Kings 32:3-10; 2 Chronicles 34:14.
32. Deuteronomy 6:4-6.
33. Deuteronomy 7:3.
34. Deuteronomy 7:5-6.
35. Deuteronomy 28:64-8.
36. 2 Chronicles 34:5-7.
37. Exodus 23:33.
38. Joshua 11:21-2.
39. Jeremiah 25:8, 9.
40. Jeremiah 13:15-17.
41. Jeremiah 1:6-10.
42. Jeremiah 23:9.
43. Jeremiah 20:7, 9.
44. چین میں تاؤ اور کنفیوشس مت کو ایک ہی روحانیت کے دو چہروں کے طور پر لیا جاتا ہے جن کا تعلق داخلی اور خارجی انسان سے ہے۔ ہندو مت اور بدھ مت باہم منسلک ہیں اور دونوں کو اصلاح شدہ بت پرستی کے طور پر لیا جا سکتا ہے۔
45. Jeremiah 2:31, 32; 12:7-11; 14:7-9; 6:11.
46. Jeremiah 32:15.
47. Jeremiah 44:15-19.
48. Jeremiah 31:33.
49. Ezekiel 1:4-25.
50. Ezekiel 3:14-15.
51. Ezekiel 8:12.
52. Psalm 137.
53. Isaiah 11:15,16
54. Isaiah 51:9, 10; This would be a constant theme. See

35. Philosophy, Fragment 15.
36. Poetics 1461 b, 3.

باب2: یہودیوں کا خدائے واحد

1. Isaiah 6:3.
2. Rudolf Otto, The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational (trans. John W. Harvey) (Oxford, 1923), pp. 29-30.
3. Isaiah 6:5.
4. Exodus 4:11.
5. Psalms 29, 89, 93. Dagon was the god of the Philistines.
6. Isaiah 6:10.
7. Matthew 13:14-15.
8. Inscription on a cuneiform tablet quoted in Chaim Potok, Wanderings, History of the Jews (New York, 1978), p. 187.
9. Isaiah 6:13.
10. Isaiah 6:12.
11. Isaiah 10:5-6.
12. Isaiah 1:3.
13. Isaiah 1:11-15.
14. Isaiah 1:15-17.
15. Amos 7:15-17.
16. Amos 3:8.
17. Amos 8:7.
18. Amos 5:18.
19. Amos 3:1-2.
20. Hosea 8:5.
21. Hosea 6:6.
22. Genesis 4:1.
23. Hosea 2:23-4.
24. Hosea 2:18-19.
25. Hosea 1:2.

Psalm 65:7; 74:13-14; 77:16; Job 3:8; 7:12.
55. Isaiah 46:1.
56. Isaiah 45:21.
57. Isaiah 43:11, 12.
58. Isaiah 55:8, 9.
59. Isaiah 19:24, 25.
60. Exodus 33:20.
61. Exodus 33:18.
62. Exodus 34:29-35.
63. Exodus 40:34, 35; Ezekiel 9:3.
64. Cf. Psalms 74 and 104.
65. Exodus 25:8, 9.
66. Exodus 25:3-5.
67. Exodus 39:32, 43; 40:33; 40:2, 17; 31:3, 13.
68. Deuteronomy 5:12-17.
69. Deuteronomy 14:1-21.
70. Proverbs 8:22, 23, 30, 31.
71. Ben Sirah 24:3-6.
72. The Wisdom of Solomon 7:25-6.
73. De Sperialibus Legibus, 1:43.
74. God is Immutable, 62; The Life of Moses, 1:75.
75. Abraham 121-3.
76. The Migration of Abraham, 34-5.
77. Shabbat 31a.
78. Aroth de Rabba Nathan, 6.
79. Louis Jacobs, Faith (London, 1968), p.7.
80. Leviticus Rabba 8:2; Sotah 96.
81. Exodus Rabba 34:1; Hagigah 13b; Mekilta to Exodus 15:3.
82. Baba Metzia 59b.
83. Mishna Psalm 25:6; Psalm 139:1; Tanhuma 3:80.
84. 84 Commenting on Job 11:7; Mishna Psalm 25:6.
85. Thus Rabbi Yohannan b. Nappacha: 'He who speaks or relates too much of God's praise will be uprooted from

this world.'
86. Genesis Rabba 68:9.
87. B. Berakoth 10a; Leviticus Rabba 4:8; Yalkut on Psalm 90:1; Exodus Rabba.
88. B. Migillah 29a.
89. Song of Songs Rabba 2; Jerusalem Sukkah 4.
90. Numbers Rabba 11:2; Deuteronomy Rabba 7:2 based on Proverbs 8:34.
91. Mekhilta de Rabbi Simon on Exodus 19:6. Cf. Acts of the Apostles 4:32.
92. Song of Songs Rabba 8:12.
93. Yalkut on Song of Songs 1:2.
94. Sifre on Deuteronomy 36.
95. A. Marmorstein, The Old Rabbinic Doctrine of God, The Names and Attributes of God (Oxford, 1927), pp. 171-4.
96. Niddah 31b.
97. Yalkut on 2 Samuel 22; B. Yoma 22b; Yalkut on Esther 5:2.
98. Jacob E. Neusner, 'Varieties of Judaism in the Formative Age', in Arthur Green (ed.), Jewish Spirituality, 2 Vols, (London 1986, 1988), I pp. 172-3.
99. Sifre on Leviticus 19:8.
100. Mekhilta on Exodus 20:13.
101. Pirke Aboth 6:6; Horayot 13a.
102. Sanhedrin 4:5.
103. Baba Metziah 58b.
104. Arakin 15b.

باب3: مسیحیت کا آغاز

Mark 1:18, 11.

Mark 1:15. This is often translated: 'The Kingdom of God is at hand', but the Greek is stronger.

See Geza Vermes, Jesus the Jew (London, 1973); Paul Johnson, History of the Jew (London, 1987).

31. Quoted in A.D. Nock, Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo (Oxford, 1933) p. 207.
32. Ad Baptizandos, Homily 13:14 quoted in Wilfred Cantwell Smith, Faith and Belief (Princeton, 1979), p. 259.
33. Account given by Irenaeus Heresies I.1.1. Most of the writings of the early 'heretics' were destroyed and survive only in the polemic of their orthodox opponents.
34. Hippolytus, Heresies, 7.21.4.
35. Irenaeus Heresies 1.5.3.
36. Hippolytus Heresies 8.15.1-2.
37. Luke 6:43.
38. Irenaeus, Heresies 1.27.2.
39. Tertullian, Against Marcion, 1.6.1.
40. Origen, Against Celsus, 1.9.
41. Exhortation to the Greeks 59.2.
42. Ibid, 10.106.4.
43. The Teacher 2.3.381.
44. Exhortation to the Greeks 1.8.4.
45. Heresies 5.16.2.
46. Enneads 5.6.
47. Ibid. 5.3.11.
48. Ibid. 7.3.2.
49. Ibid. 5.2.1.
50. Ibid. 4.3.9.
51. Ibid. 4.3.9.
52. Ibid. 6.7.37.
53. Ibid. 6.9.9.
54. Ibid. 6.9.4.
55. Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine, 5 Vols, I. The Emergence of the Catholic Tradition (Chicago, 1971), p.103.

4. Matthew 5:17-19.
5. Matthew 7:12.
6. Matthew 23.
7. T. Sof. 13:2.
8. Matthew 17:2.
9. Matthew 17:5.
10. Matthew 17:20; Mark 11:22-3.
11. Astasahasrika 15:293 in Edward Conze, Buddhism: its Essence and Development (Oxford, 1959) p. 125.
12. Bhagavad-Gita, Krishna's Counsel in War (New York, 1986), XI, 14, P.97.
13. Ibid XI:21, p.100.
14. Ibid XI:18, p. 100.
15. Galatians 1:11;14.
16. See, for example, Romans 12:5; 1 Corinthians 4:15; 2 Corinthians 2:17. 5:17.
17. 1 Corinthians, 1:24.
18. Quoted by Paul in the sermon put on his lips by the author of the Acts of the Apostles 17:28. The quotation probably came from Epimanides.
19. I Corinthians 15:4.
20. Romans 6:4; Galatians 5:16-25; 2 Corinthians 5:17; Ephesians 2:15.
21. Colossians 1:24; Ephesians 3:1, 13; 9:3; 1 Corinthians 1:13.
22. Romans r:12-18.
23. Philippians 2:6-11.
24. John 1:3.
25. 1 John 1:1.
26. Acts of the Apostles 2:2.
27. Ibid, 2:9, 10.
28. Joel 3:1-5.
29. Acts of the Apostles 2:22-36.
30. Ibid 7:48.

27. On the Trinity vii. 4.7.
28. Confessions i.i. (trans. Henry Chadwick) (Oxford, 1991), p. 3.
29. Ibid. VIII vii (17), p. 145.
30. Ibid. VIII xii (28), p. 152.
31. Ibid. VIII xii (29), pp. 152-3. Passage from St Paul, Romans 13:13-14.
32. Ibid. X xvii (26), p.194.
33. Ibid. V xxvii (38), p. 201.
34. Ibid.
35. On the Trinity VIII.ii.3.
36. Ibid.
37. Ibid. X.x.i4.
38. Ibid. X.xi.i8.
39. Ibid.
40. Andrew Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition (Oxford, 1983), p.79.
41. Augustine, On the Trinity xiii.
42. Ibid.
43. Enchyridion 26.27.
44. On Female Dress, I, 1.
45. Letter 243, 10.
46. The Literal Meaning of Genesis, IX, V, 9.
47. Letter XI.
48. Ibid.
49. The Celestial Hierarchy, I.
50. The Divine Names, II, 7.
51. Ibid. VII, 3.
52. Ibid. XIII, 3.
53. Ibid. VII, 3.
54. Ibid. I.
55. Mystical Theology, 3.
56. The Divine Names, IV, 3.
57. Ambigua, Migne, PG 91. 1088c.

باب4: تثلیث: مسیحی خدا

1. The source is Gregory of Nyssa.
2. In a letter to Eusebius, his ally, and in the Thalia, quoted in Robert C. Gregg and Dennis E. Groh, Early Arianism, A View of Salvation (London, 1981), p. 66.
3. Arius, Epistle to Alexander, 2.
4. Proverbs 8.22. Quoted on p. 81-2.
5. John 1.3.
6. John 1.2.
7. Philippians 2:6-11, quoted on p.105.
8. Arius, Epistle to Alexander 6.2.
9. Athanasius, Against the Heathen, 41.
10. Anthanasius, On the Incarnation, 54.
11. This differs from the doctrinal manifesto usually known as the Nicene Creed, which was actually composed at the Council of Constantinople in 381.
12. Athanasius, On the Synods of Ariminium and Seleucia, 41.1.
13. Athanasius, Life of Antony, 67.
14. Basil, On the Holy Spirit, 28.66.
15. Ibid.
16. Gregory of Nyssa, Against Eunomius, 3.
17. Gregory of Nyssa, Answer to Eunomius's Second Book.
18. Gregory of Nyssa, Life of Moses, 2.164.
19. Basil, Epistle 234.1.
20. Oration, 31.8.
21. Gregory of Nyssa, AW Three Gods.
22. G.L. Prestige, God in Patristic Thought (London, 1952), p. 300.
23. Gregory of Nyssa, Not Three Gods.
24. Gregory of Nazianzus, Oration, 40:41.
25. Gregory of Nazianzus, Oration, 29:6-10.
26. Basil, Epistle, 38:4.

باب5: توحید: اسلام کا خدا

1. Muhammad ibn Ishaq, Sira, 145, quoted in A. Guillaume (trans.), The Life of Muhammad (London, 1955), p.160.
2. Koran 96:1. In his translation, Muhammad Asad supplements the elliptical language of the Koran by adding words in square brackets.
3. Ibn Ishaq, Sira, 153, in Guillaume (trans.), A Life of Muhammad, p. 106.
4. Ibid.
5. Jalal ad-Din Suyuti, al-itiqan fi'ulum al aq'ran in Rodinson, Mohammed (trans. Anne Carter) (London, 1971), p.74.
6. Bukhari, Hadith 1.3. Quoted in Martin Lings, Muhammad, His Life Based On the Earliest Sources (London, 1983), pp. 44-5.
7. 'Expostulation and Reply'.
8. Koran 75:17-19.
9. Koran 42:7.
10. Koran 88:21-2.
11. Koran 29:61-3.
12. Koran 96:6-8.
13. Koran 80:17-32.
14. Koran 92:18; 9:103; 63:9; 102:1.
15. Koran 24:1, 45.
16. Koran 2:164.
17. Koran 20:113-114.
18. Ibn Ishaq, Sira 227 in Guillaume (trans.) The Life of Muhammad, p. 159.
19. Ibid. 228, p. 158.
20. George Steiner, Real Presences, Is there anything in what we say? (London, 1989), pp. 142-3.
21. Koran 53:19-26.

22. Karen Armstrong, Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam (London, 1991), pp. 108-117.
23. Koran 109.
24. Koran 112.
25. Quoted in Seyyed Hossein Nasr, 'God' in Islamic Spirituality: Foundation which he also edited, (London, 1987), p. 321.
26. Koran 2:11.
27. Koran 55:26.
28. Koran 24:35.
29. Armstrong, Muhammad, pp. 21-44; 86-88.
30. Koran 29:46.
31. Ibn Ishaq, Sira 362 in Guillaume (trans.) A Life of Muhammad, p. 246.
32. This is Muhammad Asad's translation of ahl al-kitab, usually rendered: 'the people of the Book'.
33. Koran 2:135-6.
34. Ali Shariati, Hajj (trans. Laleh Bakhtiar) (Teheran, 1988), pp. 54-6.
35. Koran 33:35.
36. Quoted in Seyyed Hossein Nasr, 'The Significance of the Sunnah and Hadith' in Islamic Spirituality, pp.107-8.
37. 1 John 1.1.
38. W. Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (London, 1948) p. 139.
39. Abu al-Hasan ibn Ismail al Ashari, Malakat 1.197, quoted in A.J. Wensinck, The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development (Cambridge, 1932), pp. 67-68.

باب6: فلسفیوں کا خدا

1. Translated by R. Walzer, 'Islamic Philosophy,' quoted in S. H. Nasr, 'Theology, Philosophy and Spirituality' in

19. Listed in Julius Guttman, Philosophies of Judaism, the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenztveig (trans. David W. Silverman) (London and New York, 1964), p. 179.
20. Quoted in Abelson, The Immanence of God in Rabbinic Literature, p.245.
21. For early crusading attitudes, Karen Armstrong, Holy War, The Crusades and their Impact on Today's World (New York, 1991, London, 1992) pp.49-75.
22. Exposition of the Celestial Hierarchy, 2.1.
23. Periphsean, Migne, PL, 426C-D.
24. Ibid. 4287 B.
25. Ibid. 680 D-681 A.
26. Ibid.
27. Vladimir Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church (London, 1957), pp.57-65.
28. Monologion I.
29. Proslogion I.
30. Proslogion, 2. Commenting on Isaiah 7:9.
31. John Macquarrie, In Search of Deity; An Essay in Dialectical Theism (London, 1984), pp. 201-2.
32. Epistle 191.1.
33. Quoted in Henry Adams, Mont Saint-Michel and Chartres (London, 1986), p. 296.
34. Armstrong, Holy War, pp. 199-234.
35. Thomas Aquinas, De Potentia, q.7, a.5. ad.14.
36. Summa Theologiae ia, 13, 11.
37. The Journey of the Mind to God, 6.2.
38. Ibid. 3.1.
39. Ibid. 1.7.

باب7: صوفیوں کا خدا

1. John Macquarrie, Thinking About God (London, 1957) p. 34.

Islamic Spirituality: Manifestations (London, 1991), which he also edited, p. 411.
2. Because they both came from Rayy in Iran.
3. Quoted 4n Azim Nanji, 'Ismailism' in S. H. Nasr, Islamic Spirituality: Foundation, which he also edited (London, 1987), pp. 195-6.
4. See Henri Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran (trans. Nancy Pearson), (London, 1990) pp. 51-72.
5. Ibid. p51.
6. Rasai'il I, 76, quoted in Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York and London, 1970), p. 193.
7. Rasai'l IV, 42, in ibid., p.187.
8. Metaphysics XII, 1074b, 32.
9. Al-Mundiqh al-Dalal, trans, in W. Montgomery Watt, The Faith and Practice of Al Ghazzali (London, 1953), p. 20.
10. Quoted in John Bowker, The Religious Imagination and the Sense of God (Oxford, 1978), p. 202.
11. When Western scholars read his work, they assumed that al-Ghazzali was a Faylasuf.
12. Mundiqh, in Watt, The Faith and Practice of Al Ghazzali, p. 59.
13. Bowker, The Religious Imagination and the Sense of God, pp.222-6.
14. Koran 24:35, quoted on p.176-7.
15. Mishkat al-Anwar, quoted in Fakhry, A History of Islamic Philosophy, p. 278.
16. Kuzari, Book II, quoted inj. Abelson, The Immanence of God in Rabbinic Literature (London, 1912), p. 257
17. Koran 3:5.
18. Listed in Fakhry, A History of Islamic Philosophy, pp 313-14.

2. Hagigah 14b, quoting Psalms 101:7; 116:15; 25:16.
3. Quoted in Louis Jacobs (ed.) The Jewish Mystics (Jerusalem, 1976, London, 1990), p .23.
4. 2 Corinthians 2:2-4.
5. The Song of Songs, 5:10-15.
6. Translated in T. Carmi (ed. and trans.) The Penguin Book of Hebrew Verse (London, 1981) p. 199.
7. Koran 53:13-17.
8. Confessions IX, 24 (trans. Henry Chadwick) (Oxford, 1991) p.171.
9. Joseph Campbell (with Bill Moyers), The Power of Myth (New York, 1988), p. 85.
10. Annemarie Schimmel, And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (Chapel Hill and London, 1985). Pp. 161-75.
11. Confessions IX:24, (trans. Chadwick), p. 171.
12. Confessions IX,25, pp. 171-2.
13. Ibid.
14. Morals on Job v.66.
15. Ibid xxiv.ii.
16. Homilies on Ezekiel II, ii, i.
17. Commentary on the Song of Songs, 6.
18. Epistle 234.1.
19. On Prayer, 67.
20. Ibid. 71.
21. Ambigua, PG.91 1088c
22. Peter Brown with Sabine MacCormack, 'Artifices of Eternity', in Brown, society and the Holy in Late Antiquity (London, 1992), p. 212.
23. Nicephoras, Greater Apology for the Holy Images, 70.
24. Theological Orations I.
25. Ethical Orations 1.3.
26. Orations 26.
27. Ethical Orations 5.

28. Hymns of Divine Love 28.114-15, 160-2.
29. Encyclopaedia of Islam (1st edn. Leiden 1913), entry under "'Tasawwuf."
30. Trans. R. A. Nicholson, quoted in A. J. Arberry, Sufism, An Account of the Mystics of Islam (London, 1950), p. 43.
31. Quoted in R. A. Nicholson, The Mystics of Islam (London, 1963 edn.), p. 115.
32. Narrative, quoted in Marshall G.S. Hodgson, The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization 3 Vols, (Chicago, 1974), I., p. 404.
33. Quoted in Arberry, Sufism, p. 59.
34. Quoted in Nicholson, The Mystics of Islam, p. 151.
35. Quoted in Arberry, Sufism, p. 6o.
36. 36. Koran 2:32.
37. Hiqmat al-Ishraq, quoted in Henri Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran (trans. Nancy Pearson), (London, 1990), pp. 168-9.
38. Mircea Eliade, Shamamism, p. 9, 508.
39. J.P. Sartre, The Psychology of the Imagination (London, 1972), passim.
40. Futuhat alMakkiyah II, 326, quoted in Henri Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibm Arabi (trans. Ralph Manheim), (London, 1970), p. 330.
41. The Diwan, Interpretation of Ardent Desires, in ibid. p. 138.
42. La Vita Nuova (trans. Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), pp. 29-30.
43. Purgatory xvii, 13-18 (trans. Barbara Reynolds), (Harmondsworth, 1969), p. 196.
44. William Chittick, 'Ibn al-Arabi and His School' in Sayyed Hossein Nasr (ed.) Islamic Spirituality: Manifestations (New York and London, 1991), p. 61.
45. Koran 18:69.
46. Quoted in Henri Corbin, Creative Imagination in Ibn al-

McGinn (eds. and trans.) Meister Eckhart, the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence (London, 1981), p. 87.

65. Theophanes, PG. 932D. (My italics.)
66. Homily, 16.
67. Triads 1.3.47.

باب8: مصلحین کا خدا

Majma 'at al-Rasail, quoted in Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York and London, 1970), p. 351.

2. Marshall G.S. Hodgson, The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, 3 Vols, (Chicago, 1974), II, pp. 334-360.
3. Kitab al hikmat al-arshiya, quoted in Henri Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran (trans. Nancy Pearson), (London, 1990), p. 166.
4. Quoted in M. S. Raschid. Iqbal's Concept of God (London, 1981), pp. 103-4.
5. Quoted in Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism 2nd edn. (London, 1955), p. 253.
6. Ibid. p. 271; for Lurianic Kabbalah see also Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality (New York, 1971), pp.43-48; R. J. Zwi Weblosky, 'The Safed Revival and its Aftermath' in Arthur Green (ed.) Jewish Spirituality 2 Vols. (London, 1986, 1988), II; Jacob Katz, 'Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study' in ibid.; Laurence Fine, 'The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah' in ibid; Louis Jacobs, 'The Uplifting of the Sparks in later Jewish Mysticism' in ibid.
7. The Mountain of Contemplation, 4.
8. Thomas a Kempis, The Imitation of Christ (trans. Leo

Arabi, p. 111.

47. Chittick, 'Ibn Arabi and His School' in Nasr (ed.) Islamic Spirituality, p. 58.
48. Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York and London, 1970), p. 282.
49. R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, p. 105.
50. R. A. Nicholson, (ed.) Eastern Poetry and Prose (Cambridge, 1922), p. 148.
51. Masnawi, I, i, quoted in Hodgson, The Venture of Islam, II, p. 250.
52. Quoted in This Longing, Teaching Stories and Selected Letters of Rumi (trans, and ed. Coleman Banks and John Moyne), (Putney, 1988), p. 20.
53. 'Song of Unity' quoted in Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism 2nd edn., (London, 1955), p. 108.
54. Ibid, p. 11.
55. In Gershom Scholem (ed. and trans.) The Zohar, The Book of Splendour (New York, 1949), p. 27.
56. Ibid.
57. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, p. 136.
58. Ibid. p. 142.
59. Quoted in J.C. Clark, Meister Eckhart, An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons (London, 1957), p. 28.
60. Simon Tugwell, 'Dominican Spirituality' in Louis Dupre and Don. E. Saliers (eds.) Christian Spirituality III (New York and London, 1989), p. 28.
61. Quoted in Clark, Meister Eckhart, p. 40.
62. Sermon, 'Qui Audit Me Non Confundetur' in R.B. Blakeney (trans.) Meister Eckhart, A New Translation (New York, 1957), p. 204.
63. Ibid, p. 288.
64. 'On Detachment' in Edmund Coledge and Bernard

27. Ethical Orations 5
28. Small Catechism 2.4. Quoted in Pelikan, Reformation of Church, p. 161. (My italics.)
29. Alastair E. McGrath, A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture (Oxford, 1990) p.7.
30. Quoted in McGrath, ibid, p.251.
31. Institutes of the Christians Religion, I, xiii, 2.
32. Quoted in Pelikan, Reformation of Church, p.327.
33. Zinzendorf quoted in ibid, p.326.
34. Quoted in McGrath, Reformation Thought, p.87.
35. McGrath, A Life of Calvin, p.90.
36. William James, The Varieties of Religious Experience (ed. Martine E. Marty) (New York and Harmondsworth, 1982), pp. 127-85.
37. John Bossy, Christianity in the West 1400-1700 (Oxford and New York, 1985), p.96.
38. McGrath, A Life of Calvin, pp.209-245.
39. R.C. Lovelace, 'Puritan Spirituality: the Search for a Rightly Reformed Church' in Louis Dupre and Don E. Saliers (eds.) Christian Spirituality: Post Reformation and Modern (New York and London, 1989) p.313.
40. The Spiritual Exercises 230.
41. Quoted in Hugo Rahner SJ, Ignatius the Theologian (trans. Michael Barry) (London, 1968), p.23.
42. Quoted in Pelikan, The Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700) (Chicago and London, 1989), p.39.
43. Lucien Febvre, The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais (trans. Beatrice Gottlieb) (Cambridge Mass., and London, 1982) p.351.
44. Ibid, pp. 355-6.
45. Quoted in J.C. Davis, Fear, Myth and History, the Ranters and the Historians (Cambridge, 1986), p. 114.
46. McGrath, A Life of John Calvin, p. 131.

Sherley Poole), (Harmondsworth, 1953), I, i, p. 27.
9. Richard Kieckhafer, 'Major Currents in Late Medieval Devotion' in Jill Raitt (ed.) Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation (New York and London, 1989), p.87-8.
10. Julian of Norwich, Revelations of Divine Love (trans. Clifton Wolters) (London, 1981), 15, pp. 87-8.
11. Enconium Sancti Tomae Aquinatis quoted in William J. Bouwsme, The Spirituality of Renaissance Humanism' in Raitt, Christian Spirituality, p. 244.
12. Letter to his brother Gherado, December 2, 1348 in David Thompson (ed.), Petrarch, a Humanist among Princes: An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works (New York, 1971), p. 90.
13. Quoted in Charles Trinkaus, The Poet as Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness (New Haven, 1979), p. 87.
14. Of Learned Ignorance, 1.22.
15. On Possibility and Being in God, 17.5.
16. Norman Cohn, Europe's Inner Demons (London, 1976).
17. Quoted in Alister E. McGrath, Reformation Thought, An Introduction (Oxford and New York, 1988), p. 73.
18. Commentary on Psalm 90.3.
19. Commentary on Galatians 3.19.
20. Quoted in McGrath, Reformation Thought, p. 74.
21. I Corinthians 1.25.
22. Heidelberg Disputation, 21.
23. Ibid. 19-20.
24. Ibid.
25. Quoted in Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, A History of the Development of Dogma 5 Vols, IV, Reformation of Church and Dogma (Chicago and London, 1984), p. 156.
26. Commentary on Galatians 2.16.

47. Quoted in Robert S. Westman, The Copernicans and the Churches' in David C. Lindberg and Ronald E. Numbers (eds.), God and Nature; Historical Essays in the Encounter Between Christianity and Science (Berkeley, Los Angeles and London, 1986), p.87.
48. Psalm 93:1; Ecclesiasticus 1:5; Psalm 104:19.
49. William R. Shea, 'Galileo and the Church' in Lindberg and Numbers (eds.), God and Nature, p. 125.

باب9:روشن خیالی

1. Text taken from Blaise Pascal, Pénsees (trans, and ed. A. J. Krailsheimer) (London, 1966), p. 309.
2. Pensees, 919.
3. Ibid. 198.
4. Ibid. 418.
5. Ibid. 919.
6. Ibid. 418.
7. Romans 1.19-20.
8. Rene Descartes, A Discourse on Method etc (trans. J. Veitch) (London, 1912), 2.6.19.
9. Rene Descartes, Discourse on Method, Optics, Geometry and Metereology (trans. Paul J. Olscamp) (Indianapolis, 1965), p.263.
10. Ibid. p. 361.
11. Quoted in A. R. Hall and L. Tilling (eds.) The Correspondence of Isaac Newton, 3 Vols (Cambridge, 1959-77), December 10, 1692, III, pp. 234-5.
12. January 17, 1693 in ibid. p.240.
13. Isaac Newton Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (trans. Andrew Motte, ed. Florian Cajavi) (Berkeley, 1934), pp.344-6.
14. 'Corruptions of Scripture' quoted in Richard S. Westfall, 'The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity. A Study of Kepler, Descartes and Newton'

in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.) God and Nature; Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science (Berkeley, Los Angeles and London, 1986), p. 231.
15. Ibid. pp. 231-2.
16. Quoted in Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine 5 Vols, V Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700) (Chicago and London, 1989), p. 66.
17. Ibid. p.105.
18. Ibid, p.101.
19. Ibid. p. 103.
20. Paradise Lost, Book III, Lines 113-119, 124-128.
21. Franqois-Marie de Voltaire, Philosophical Dictionary (trans. Theodore Besterman) (London, 1972), p.357.
22. Ibid. p.57.
23. Quoted in Paul Johnson, A History of the Jews (London, 1987), p.290.
24. Baruch Spinoza, A Theologica-Political Treatise (trans. R.H.M. Elwes) (New York, 1951), p.6.
25. Quoted in Pelikan, Christian Doctrine and Modern Culture, p.60.
26. Ibid. p. 110.
27. Quoted in Sherwood Eliot Wirt (ed.) Spiritual Awakening: Classic Writings of the eighteenth century devotions to inspire and help the twentieth century reader (Tring, 1988), p.9.
28. Albert C. Outler, (ed.), John Wesley: Writings, 2 Vols. (Oxford and New York, 1964), pp. 194-6.
29. Pelikan, Christian Doctrine and Modern Culture, p. 125.
30. Ibid. p. 126.
1. Quoted in George Tickell SJ, The Life of Blessed Margaret Mary (London, 1890), p.258.
32. Ibid. p.221.

33. Samuel Shaw, Communion with God, quoted in Albert C. Outler, 'Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition' in Louis Dupre and Don E. Saliers (eds.), Christian Spirituality: Post Reformation and Modern (New York and London, 1989), p.245.
34. Ibid, p. 248.
35. Norman Cohn, The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (London, 1970 edn.), p.172.
36. Ibid. p. 173.
37. Ibid.p. 174.
38. Ibid. p.290.
39. Ibid, p.303.
40. Ibid. p.304.
41. Ibid. p.305.
42. Quoted in Wirt (ed.) Spiritual Awakening, p.110.
43. Quoted in ibid, p.113.
44. Alan Heimart Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution (Cambridge, Mass., 1968), p.43.
45. 'An Essay on the Trinity' quoted in ibid, pp. 62-3.
46. Quoted in ibid, p. 101.
47. Remarks of Alexander Gordon and Samuel Quincey quoted in ibid. p. 167.
48. Gershom Scholem, Sabbati Sevi, (Princeton, 1973).
49. Quoted in Gershom Scholem, 'Redemption Through Sin', in The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality (New York, 1971), p. 124.
50. Ibid. p. 130.
51. Ibid.
52. Ibid.
53. Ibid. p. 136.
54. Quoted in Scholem, 'Neutralisation of Messianism in Early Hasidism' in ibid. p. 190.

55. Scholem, 'Devekut or Communion with God' in ibid. p. 207.
56. Louis Jacobs, 'The Uplifting of the Sparks', in Arthur Green (ed.) Jewish Spirituality 2 Vols, (London, 1986, 1988), II, pp.118-121.
57. Ibid. p.125.
58. Scholem, 'Devekuth' in The Messianic Idea in Judaism, pp.226-7.
59. Arthur Green, 'Typologies of leadership and the Hasidic Zaddick' in Jewish Spirituality II, p. 132.
60. Sifra De-Zeniuta (trans. R.J. Za. Werblowsky) in Louis Jacobs, (ed.) The Jewish Mystics (Jerusalem, 1976 and London, 1990), p.171.
61. Ibid. p. 174.
62. Arnold H. Toynbee, A Study of History, 12 Vols (Oxford 1934-61), X, p.128.
63. Albert Einstein, 'Strange is Our Situation Here on Earth' in Jaroslav Pelikan (ed.) Modern Religious Thought (Boston, 1990), p.204.
64. Quoted in Rachel Elin, 'HaBaD: the Contemplative Ascent to God' in Green (ed.) Jewish Spirituality II, p.161.
65. Ibid. p. 196.
66. Quoted in Michael J. Buckley, At the Origins of Modern Atheism (New Haven and London, 1987), p. 225.
67. 'A Letter to the Blind for Those Who See' in Margaret Jourdain (trans, and ed.) Diderot's Early Philosophical Works (Chicago, 1966), pp .113-14.
68. Paul Heinrich Dietrich, Baron d'Holbach, The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World (trans. H.D. Robinson) 2 Vols (New York, 1835), I, p.22.
69. Ibid. II, p.227.
70. Ibid. I, p. 174.
71. Ibid. II, p.232.

باب10: خدا کی معدومیت؟

1. M. H. Abrams, Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature (New York, 1971), p. 66.
2. November 22, 1817, in The Letters of John Keats (ed. H.E. Rollins) 2 Vols (Cambridge, Mass., 1958), pp.184-5.
3. To George and Thomas Keats, December 21 (27?), 1817 in ibid, p. 191.
4. The Prelude II, 256-64.
5. 'Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey,' 37-49.
6. 'Expostulation and Reply'; 'The Tables Turned'.
7. 'Tintern Abbey', 94-102.
8. 'Ode To Duty'; The Prelude XII, 316.
9. 'Introduction' to The Songs of Experience, 6-10.
10. Jerusalem 33:1-24.
11. Ibid. 96:23-8.
12. F.D.E. Schliermacher, The Christian Faith (trans. H. R. Mackintosh and J.S. Steward) (Edinburgh, 1928).
13. Ibid. p.12.
14. Albert Ritschl, Theology and Metaphysics (2^{nd} edn.) (Bonn, 1929), p. 29.
15. Quoted in John Macquarrie, Thinking About God (London, 1978), p. 162.
16. 'Contribution to the Critique of Hegel's "Philosophy of the Right,' " in jaroslav Pelikan (ed.) Modern Religious Thought (Boston, 1990), p. 80.
17. Friedrich Nietzsche, The Gay Science (New York, 1974), No. 125.
18. Friedrich Nietzsche, The Antichrist in The Twilight of the Gods and The Antichrist (trans. R. J. Hollingdale), (London, 1968), p.163.
19. Sigmund Freud, The Future of an Illusion (standard

edition), p.56.

20. Friedrich Neitzsche, Thus Spake Zarathustra, A Book for Every One and No One (trans. R.J. Hollingdale, London, 1961), p.217.
21. Alfred, Lord Tennyson, In Memoriam liv, 18-20.
22. Quoted by William Hamilton in 'The New Optimism - From Prufrock to Ringo' in Thomas J. J. Altizer and William Hamilton (eds.) Radical Theology and the Death of God (New York and London, 1966).
23. Michael Gilsenan, Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Middle East (London and New York, 1985 edn.), p.38.
24. Evelyn Baring, Lord Cromer, Modern Egypt 2 Vols (New York, 1908), II, p.146.
25. Roy Mottahedeh, The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran (London, 1985), pp. 183-4.
26. Risalat al-Tawhid, quoted in Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York and London, 1971), p. 378.
27. Wilfred Cantwell Smith, Islam in Modern History (Princeton and London, 1957), p. 95.
28. Ibid. p. 146, also pp. 123-160 for the analysis of Al-Azhar.
29. Quoted in Eliezer Schweid, The Land of Israel: National Home or Land of Destiny (trans. Deborah Greniman) (New York, 1985), p. 158. Kabbalistic terms in italics.
30. Ibid. p. 143.
31. 'Avodah', 1-8, trans, by T. Carmi (ed. and trans.) The Penguin Book of Hebrew erse (London, 1981), p.534.
32. 'The Service of God', quoted in Ben Zion Bokser (ed. and trans.) TheEssential Writings of Abraham Isaac Kook (Warwick N.Y., 1988), p. 50.
33. Elie Weisel, Night (trans. Stella Rodway) (Harmondsworth, 1981), p. 45.

34. Ibid, pp. 76-7.

باب11:خداکا مستقبل؟

1. Peter Berger, A Rumour of Angels (London, 1970), p.58.
2. A.J. Ayer, Language, Truth and Logic (Harmondsworth, 1974) p. 152.
3. Wilfred Cantwell Smith, Belief and History (Charlottesville, 1985), p. 10.
4. Thomas J.J. Altizer, The Gospel of Christian Atheism (London, 1966), p.136.
5. Paul Van Buren, The Secular Meaning of the Gospel (London, 1963), p.138.
6. Richard L. Rubenstein, After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism (Indianapolis, 1966), passim.
7. Paul Tillich, Theology and Culture (New York and Oxford,) 1964, p.129.
8. Alfred North Whitehead, 'Suffering and Being' in Adventures of Ideas (Harmondsworth, 1942), pp. 191-2.
9. Process and Reality (Cambridge, 1929), p. 497.
10. Ali Shariati, Hajj (trans. Laleh Bakhtiar), (Teheran, 1988), p. 46.
11. Ibid. p. 48.
12. Martin Buber, 'Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophic', quoted in Hans Kung, Does God Exist? An Answer for Today (trans. Edward Quinn), (London, 1978), p. 508.
13. Quoted in Raphael Mergui and Philippa Simmonot, Israel's Ayatollahs; Meir Kahane and the Far Right in Israel (London, 1987), p. 43.
14. Personal responsibility is also important in Christianity, of course, but Judaism and Islam have stressed it by

their lack of a mediating priesthood, a perspective that was recovered by the Protestant reformers.

15. Philipp Frank, Einstein: His Life and Times (New York, 1947), pp. 189-90.

خدا کی تاریخ

یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں وحدانیت کا تاریخی جائزہ

کیرن آرمسٹرانگ (پیدائش 1944ء)



برطانوی مصنفہ جو تقابل ادیان پر اپنے کام کی وجہ سے مشہور ہے۔ وہ وارسیسٹر شائر کے ایک آئرش گھرانے میں پیدا ہوئی۔ 1962ء میں اٹھارہ سالہ کیرن ہولی چائلڈ جیزز کی راہباؤں میں شامل ہوئی اور سات سال وہیں گزارے۔ کیرن کے مطابق اُسے کانوینٹ میں جسمانی اور نفسیاتی بدسلوکی کا سامنا کرنا پڑا۔ مکمل نن بن جانے پر اُس نے سینٹ این کالج آکسفورڈ میں داخلہ لیا اور 1969ء میں اپنا مذہبی سلسلہ چھوڑ دیا۔ امتحان میں کامیابی کے بعد شاعر ٹینی سن پر ڈی فل شروع کی جسے ادھورا ہی چھوڑنا پڑا۔ ان برسوں میں وہ روحانی اور جذباتی مسائل سے بھی دوچار رہی۔ 1976ء میں اُس نے ایک گرلز سکول میں انگلش پڑھانا شروع کی اور ساتھ ساتھ کانوینٹ میں زندگی کی یادداشت بھی لکھتی رہی۔ 1982ء میں Through the Narrow Gate شائع ہوئی اور اسی سال مصنفہ اور براڈکاسٹنگ پریذنٹر کے طور پر نیا کیریئر شروع کر دیا۔

"خدا کی تاریخ" میں وہ مشرق وسطیٰ میں جنم لینے والے تین وحدانیت پرست مذاہب یعنی یہودیت، مسیحیت اور اسلام میں تصور خدا کے ارتقا کا جائزہ پیش کرتی ہے۔ اس کی دیگر قابل ذکر تصانیف یہ ہیں: The Gospel According to Woman؛ Holy War؛ Islam: A Short History؛ The Battle for God؛ Buddha؛ A Short History of Myth؛ Muhammad: A Prophet For Our Time؛ The Great Transformation؛ The Case for God؛ A Letter to Pakistan؛ Fields of Blood۔ ان میں سے متعدد کتب کے اردو تراجم ہو چکے ہیں، البتہ کیرن آرم سٹرانگ کو 'نگارشات' نے ہی پہلی بار اردو دنیا میں متعارف کروایا۔

an artwork by ARTWORKS INTL.
Kh Afzal Kamal - 0320 - 4031556

THE SOURCE OF KNOWLEDGE

نگارشات پبلشرز

میاں چیمبرز، ۳ ٹمپل روڈ لاہور۔ پاکستان

+92 321 9414442 +92 42 36303438

nigarshat@yahoo.com nigarshat.publishers

9 789694 795720